

دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية
A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

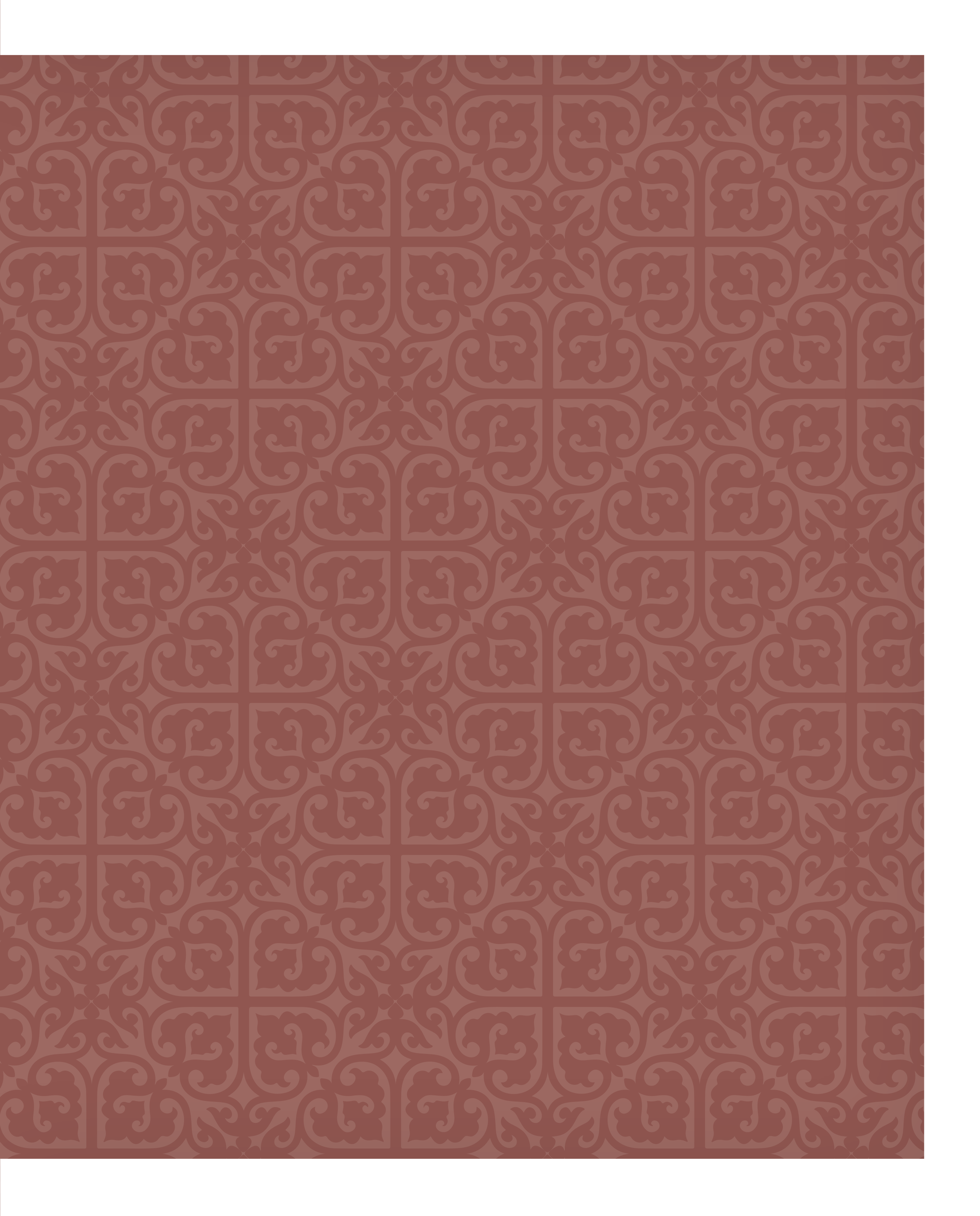
العدد 15 - كانون الثاني/ يناير 2022

Issue 15 - January 2022



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies





Contents المحتويات





إبراهيم بوطالب أستاذ الأجيال
(2022-1937)

إبراهيم بوطالب أول مؤرخ في المغرب المستقل، هذا واقع.

في بداية الاستقلال توجه إبراهيم بوطالب إلى فرنسا من أجل متابعة دراسته الجامعية. اختار التاريخ عن قناعة وهو ابن الوطني والشهيد عبد العزيز بوطالب. وفي الوقت الذي كان فيه الشباب من المغارب يفضلون الالتحاق بشعبة الحضارة العربية الإسلامية بسبب إجبارية اللغة اللاتينية، اختار إبراهيم بوطالب المسلك الصعب؛ اختار التاريخ. واستطاع بفضل مثابرته الحصول على دكتوراه السلك الثالث في التاريخ. ناقش أطروحته في موضوع العلاقات التجارية بين فرنسا والمغرب في القرن الثامن عشر. وعاد إلى المغرب ليُعلَن أوّلَ مؤرخٍ تخرج في قسم التاريخ في المغرب المستقل، وكل أقرانه وزملائه في الشعبة أتوا إلى التاريخ من آفاق أخرى.

"السي" إبراهيم بوطالب "أستاذ الأجيال". هذه ليست صورة بلاغية، بل هي أكثر من ذلك؛ صفة يستحقها الرجل عن جدارة. كرّس نفسه للتأطير والتدريس، وساهم في تكوين أجيال من المؤرخين. ما من أطروحة في حقل التاريخ منذ أن شرعت الجامعة المغربية في مناقشة الرسائل والأطاريح الجامعية إلا كان السي إبراهيم عضوًا في مناقشتها أو مرجعًا من مراجعها أو مساهمًا في توجيه صاحبها. وما من طالب كان يهم بتسجيل أطروحة في التاريخ إلا لجأ إلى السي إبراهيم ليرشده ويوجهه، حتى إنه يمكن القول إنه ساهم، إلى حد بعيد، في رسم معالم خريطة البحث التاريخي في المغرب.

في سنة 1967، ركب إبراهيم بوطالب مغامرة ناجحة إلى جانب زملائه جان برينيون Jean Brignon وعبد العزيز أمين

عندما ساهم في كتابة "تاريخ المغرب" باللغة الفرنسية. كان الراحل يرى أن إعداد مثل هذا الكتاب يُعد أمرًا أساسيًا في هذه المرحلة من التاريخ المغربي. إنّه كتاب يستحضر خصوصية التاريخ المغربي وغناه، كتاب لا يضع ما أنجزه الغرب واجهةً للتصارع، بل فضّل النقاش الهادئ مع الأطروحات الاستعمارية. واعتقد أن هذا الكتاب شكّل محطة مهمة في الكتابة التاريخية المغربية. ورغم أنه أُنجز بعد عقد من استقلال المغرب، فإنه لا يزال يكتسي راهنية.

إضافة إلى هذا الكتاب انخرط إبراهيم بوطالب في مشاريع مواطنة كالإشراف على مجلة "هيسبيريس تمودا" منذ سنة 1989، وترك بصمته على المجلة عندما أصبحت مفتوحة للأقلام العربية. لقد كان الراحل مقتنعًا بضرورة الإسهام في إنتاج بحثي باللغة العربية. وقد ساهم فيها بأبحاث ودراسات همّت تاريخ المغرب المعاصر، لا سيما تاريخ المغرب زمن الحماية (1912-1956)، وعُرف بالعديد من الكتب من خلال مراجعتها، وانشغل أساسًا بالتعريف بالكتب الصادرة باللغات الأجنبية؛ كالفرنسية والإسبانية والألمانية والإنكليزية التي كان يتقنها. وفضلًا عن ذلك، انخرط إلى جانب زملائه في وضع الموسوعة المغربية "معلمة المغرب" التي ظل حريصًا على إصدار كل أعدادها، لا سيما بعد وفاة زميله الأستاذ محمد حجي، وقد كتب ما يقارب خمسين مادة من موادها تراوح بين التعريف بأعلام مغربية وشخصيات أوروبية بصمت تاريخ المغرب والمشاريع والخطط التي عرفها المغرب المعاصر. وعندما نُودي إلى المساهمة في هيئة الإنصاف والمصالحة، لم يتردد لحظة واحدة؛ فأطّر العديد من الموائد المستديرة المتعلقة بتنزيل توصيات هذه الهيئة. وعندما أُسِّست مجلة "أسطور" سنة 2014، واقترحت عليه الانضمام إلى هيئتها الاستشارية الدولية، قَبِل المقترح من دون تردد، وقدّم توجيهات ونصائح ثمينة لضمان استمراريتها.

ترجم إبراهيم بوطالب العديد من الدراسات إلى اللغة العربية. فمن اللغة الإنكليزية ترجم كتاب "الحماية الفرنسية من الأوج إلى الأفول" للمؤرخ الأميركي وليام هواسنكتون William Hoisington، و"الإدارة الفرنسية للبادية المغربية 1912-1956" للمؤرخ روبين بايدويل Robin Bidwell.

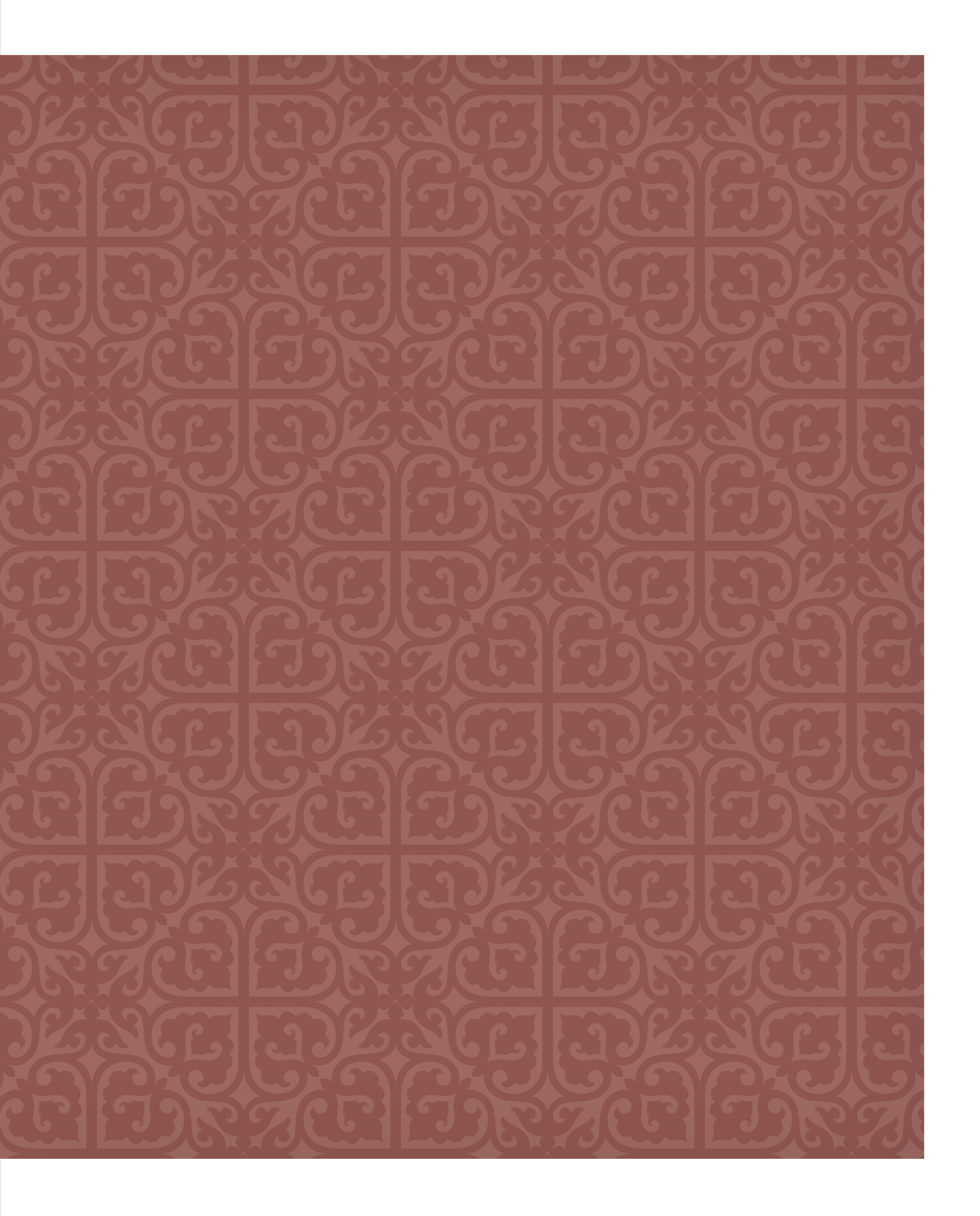
وقد نشرت كلية الآداب، في سنة 2014، مجموع الأبحاث والدراسات التي نشرها في مجلات مغربية ودولية مختلفة في أربعة مجلدات. وتعكس هذه المقالات والأبحاث سعة ثقافة الراحل التاريخية، وانفتاحه على الحقول المعرفية الأخرى، وتعدد اهتماماته. وهو وإن ركّز على البحث في التاريخ المعاصر، فإنه كان شغوفًا بالتأصيل وتتبع القضايا في تاريخيتها، مثلما كان شغوفًا أيضًا بمقارنة ما يدرسه في المجال المغربي بمجالات أخرى.

عبدالرحيم بنحادة

رئيس التحرير



دراسات
Articles





Received التسلم
2020-12-09

Revised التعديل
2021-05-06

Accepted القبول
2021-06-01

DOI: https://doi.org/10.31430/MRVW7761 :الرقم التعريفي

ناصر الدين سعيدوني | Nacereddine Saidouni*

الطريق إلى التجديد

مدرسة الحوليات الفرنسية من الانفتاح إلى التفتت (2)

The Path to Renewal

The French Annales School from Emergence to Collapse (2)

فتحت مدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ آفاقًا جديدة أمام الباحثين، بسعيها لتجديد مناهج الكتابة التاريخية وأدواتها ومصادرها وإشكالاتها ومواضيعها، من خلال انفتاحها على العلوم الاجتماعية الأخرى. وكان هدف مؤسسيها كسر جمود المدرسة الوضعية التقليدية وقيودها، فانفتحت على حقول الاقتصاد وعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والديموغرافيا، وأغرقت في تحليل المعطيات الكمّية والإحصاءات بوصفها أدوات فعالة لتجسيد مشروعها التجديدي الذي أطلقه رائداها الأولان مارك بلوك ولوسيان فيفر، والذي واصله ورسّخ أسسه فرنان بروديل وإرنست لابروس، وحاولا بعث نَفَس جديد فيه أقطاب "التاريخ الجديد". كان ثمن النجاح على الساحة الأكاديمية الفرنسية أزمة هوية التاريخ بوصفه "علمًا" مستقلًا بذاته، بعد أن بدا كأنه يذوب في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والديموغرافيا التي حاول تسخيرها لفائدته. تتناول الدراسة هذه التجربة التاريخية الفريدة من نوعها، التي هيمنت على البحث التاريخي في فرنسا قرابة قرن من الزمن، بالرجوع إلى فترات تطورها وأجيالها المتعاقبة والشخصيات البارزة التي كان لها دور مهمّ في أطوار التأسيس والترسيخ ومحاولة التجديد والأزمة. وتُختتم ببيان أهم خصائص مدرسة الحوليات الفرنسية وإضافاتها إلى البحث التاريخي. ننشر هنا القسم الثاني من الدراسة، وكنا قد نشرنا قسمها الأول في العدد الرابع عشر من دورية **أسطور**.

كلمات مفتاحية: الحوليات، الكتابة التاريخية، التجديد، الأزمة.

The French Annales School opened up new horizons for researchers through its efforts to renew the methodology, tools, sources and objects of historiography by drawing on other social sciences. Its founders Mark Bloch and Lucien Febvre and their successors Ferdinand Braudel and Ernest Labrousse aimed to break with the stagnant and tightly constrained vision of traditional positivist historians, drawing on economics, sociology, anthropology and demography and making heavy use of quantitative data and statistics. The price of their success within French academia, however, was a crisis of identity for history as an "independent" discipline. This paper traces the unique historical trajectory of the Annales School, which remained dominance within French history departments for almost a century, assessing the different stages in its development, the different generations of prominent personalities who played a major role in these different stages, and its remarkable contribution to the discipline of history. Here, Part II of the article is published, with the first having been published in Ostour 14.

Keywords: Annales, Historiography, Renewal, Crisis.

* باحث ومؤرخ جزائري، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر.

Algerian Researcher and Historian, Professor of Modern and Contemporary History.

nsaidouni@yahoo.fr

ثانيًا: زمن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي على الطريقة الفرنسية (1946-1969)

بعد وضع أسس مدرسة الحوليات، شهدت الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية دفعًا لهذه المدرسة بفضل جهود فرنان بروديل (1902-1985) Fernand Braudel وإرنست لابروس (1895-1988) Ernest Labrousse اللذين أسهما إسهامًا كبيرًا في تجديد المصادر والمناهج وأدوات البحث وأساليبه بالاعتماد على فِرَق بحثٍ جماعية يمكنها الإلمام بالمعطيات الكمّية الاقتصادية والديموغرافية، وتسخيرها في التحليل التاريخي.

1. فرنان بروديل (1902-1985)

وُلد فرنان بروديل[1] في قرية لوميفي-أون-أورنوا Luméville-en-Ornois بعمالة الموز Meuse في منطقة لورين Lorraine سنة 1902، وحظي برعاية والده المعلم، وكان يميل إلى دراسة الطب لكنه توجه إلى دراسة التاريخ في مدرسة المعلمين العليا Ecole normale supérieure، وحصل على شهادة التبريز في التاريخ في سن العشرين، وقد علّق على تخرجه المبكر قائلًا إنّ الشهادة لا تجعلك مؤرّخًا.

عمل بروديل أستاذًا بثانوية قسنطينة، ثم بثانوية الجزائر العاصمة (1924-1932)، وقد كان لإقامته بالجزائر ومناخها وتراثها الثقافي وتاريخها المتوسطي تأثير في توجهاته ونظرته إلى المجال التاريخي، فاكتشف أبعاد البحر الأبيض المتوسط الحضارية، التي أوحت له بموضوع كبير وطَموح يتصل بعالم المتوسط خصّص له الجزء الأكبر من حياته العلمية[2].

وبعد رحيله إلى فرنسا، درّس في ثانويات باريس (باستور، وكوندورسي، وهنري الرابع) (1932-1935)، لينتقل بعد ذلك إلى البرازيل (1935-1937)، ويلتحق بجامعة ساو باولو Sao Paolo، فتوسعت آفاقه، وتجاوز حيّز البحر المتوسط إلى مجال المحيط الأطلسي، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "إنّ البرازيل سمحت لي بالوصول إلى إدراك مفهوم تاريخي لم أكن لأمتلكه لو بقيت دائمًا في نطاق البحر المتوسط، ففي البرازيل أصبحت ما أنا عليه الآن"[3].

وقد ساعدته أسفاره الكثيرة ومعرفته العديد من اللغات الحديثة (إذ كان ملمًّا بالإنكليزية والألمانية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية، إضافة إلى الفرنسية)، وعمله الدؤوب في الأرشيفات الأوروبية - خاصة أرشيف البندقية وأرشيف راغوست Raguste دوبروفنيك Dubrovnik - على دراسة موضوع البحر المتوسط بأبعاده الحضارية وواقعه البشري وتاريخه السياسي.

لقد كان لقاء بروديل مع فيفر، على متن باخرة متّجهة من البرازيل إلى فرنسا، أساس صداقة متينة ومحطّة مهمّة في توجّه أبحاثه التاريخية، وكان لاتّصاله أيضًا بعلماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع والمختصين في الفيلولوجيا دور بارز في تطوّر مدرسة الحوليات. وقد تأكّد هذا المنحى لدى بروديل حينما التحق، بعد ثلاث سنوات من سفره إلى البرازيل، بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس

---

1 Christian Amalvi (éd.), *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones, de Grégoire de Tours à Georges Duby*, Notice sur Fernand Braudel (Paris: La Boutique de l'Histoire, 2004), pp. 37-39; Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel*, trad. de l'italien par B. Pasquet & B. P. Marzi (Paris: Éd. Odile Jacob, 1995);

وكذلك: جون ليشته، **خمسون مفكرًا أساسيًّا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ينظر: ترجمة بروديل، ص 191-192.

2 Omar Carlier, "Braudel avant Braudel? Les années algériennes (1923-1932)," *Insaniyat (Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales)*, no. 19-20 (Janvier-Juin 2003), p. 159.

3 François Ewald & Jean-Jacques Brochier, "Braudel. Le patron de la nouvelle histoire," *Le Magazine littéraire*, no. 212 (Novembre 1984). [Extrait d'un entretien avec F. Braudel]



(1938) École pratique des hautes études, EPHE، ليدرّس فقه اللغة التاريخي والمقارن (الفيلولوجيا)، ويعمل على تطوير نظريته في مستويات الزمن. لكنّه ما لبث أن جُنّد في الحرب العالمية الثانية، ووقع أسيرًا لدى الألمان (تموز/ يوليو 1940)، وظلّ في الأسر في ماينز Mainz ولوبك Lübeck حتى انتهاء الحرب (أيار/ مايو 1945). وفي أثناء فترة اعتقاله حرّر بروادل، اعتمادًا على ذاكرته ومن دون الرجوع إلى تقاييد أو وثائق، أطروحته عن البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني، التي ناقشها سنة 1947 ونُشرت سنة 1949.

لقد أثمر تعاون بروادل مع فيفر وشارل مورازي (1913-2003) Charles Morazé في إنشاء القسم الرابع في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس (1947)، التي أصبحت تُعرف فيما بعد بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية École des hautes études en sciences sociales[4]، والتي سوف تدعم بمساهمته في إنشاء دوائر علمية مثل دار علوم الإنسان في نهج راسباي Raspail في باريس (1962-1985) La maison des sciences de l'homme.

وقد عُيّن بروادل أستاذًا في الكوليج دو فرانس (1949) Collège de France، وعمل فيه حتى تقاعده سنة 1968، وظلّ مواظبًا على التدريس والبحث مدة ثلاث وعشرين سنة (1949-1972) تولى أثناءها مهمّة مساعد مدير مجلة **الحوليات** (1946-1956)، قبل أن يتولى رئاستها حتى وفاته (1956-1985)، ثمّ انتخب قبل وفاته عضوًا في الأكاديمية الفرنسية (1984).

أ. الزمن التاريخي عند بروادل

لقد ترك بروادل العديد من الإسهامات التاريخية التي فرضت مكانته مؤرّخًا له نظرية في مستويات الزمن في معالجة التاريخ (المدى الزمني)، وكان أعمق هذه الأعمال تحليلًا وأوسعها مجالًا وأكثرها تعبيرًا عن البعد التاريخي ثلاثيته عن البحر المتوسط، والحضارة المادية، وهويّة فرنسا[5]، إضافة إلى مؤلفات وإسهامات كثيرة ومتنوعة تتعلق برؤيته للتاريخ ومعالجته بعض مسائله[6].

ولكي يتسنّى أخذ فكرة عن طريقة عرض بروادل لأحداث التاريخ ونظرته في معالجة الظواهر التاريخية في بعدها الزمني ومجالها الجغرافي ودلالاتها التاريخية، نقدّم نُبذًا عن أهم تآليفه، وهي:

---

4 مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، التي أصبحت تُعرف بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا منذ سنة 1968، حدّد مهمتها مرسومٌ صادر في 31 تموز/ يوليو 1968 بالعمل على تقدم العلم بوساطة البحث الأساسي والبحث التطبيقي وتقديم المعلومات للباحثين لتحضير شهادات التعليم العالي في المدرسة بأقسامها الخمسة: 1. الرياضيات، 2. الفيزياء والكيمياء، 3. علوم الحياة وعلوم الأرض، 4. العلوم التاريخية الفلسفية، 5. العلوم الدينية. وقد أسهم بروادل منذ سنة 1947 في تكوين القسم الرابع، بناءً على جهود بلوك وفيفر، بهدف العمل في إطار التاريخ الشامل، انطلاقًا من ثقافته الواسعة في المعارف الإنسانية، فكان بروادل بعد وفاة فيفر (1956) الشخصية العلمية المؤثرة، ثمّ أصبح الموجّه والمرشد في مدرسة الحوليات التي هيمنت على الكتابة التاريخية في فرنسا في عقدي الخمسينيات والستينيات.

5 **البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني:**
Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1949);
الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية:
Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIIIè siècles* (Paris: Armand Colin, 1979);
هويّة فرنسا: المجال والتاريخ، الناس والأشياء:
Fernand Braudel, *Identité de la France: espace et histoire, les hommes et les choses* (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986).

6 أهم هذه الإسهامات:
البواخر والبضائع الداخلة إلى ميناء ليفورن (1547-1611)، بالتعاون مع روجيرو رومانو:
Fernand Braudel & Ruggiero Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611)* (Paris: Armand Colin, 1951).
العالم الحاليّ: الحضارات الكبرى في العالم المعاصر:
Fernand Braudel, *Le monde actuel: Les grandes civilisations du monde actuel* (Paris: Belin, 1963); 2nde ed. (Paris: Flammarion, 1969).

البحر المتوسط والعالم المتوسطيّ في عهد فيليب الثاني[7]

وهو أطروحته للدكتوراه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تعرض فيه لفترة الصراع الإسباني - العثماني في القرن السادس عشر، انطلاقًا من دراسة مستفيضة لجغرافية البحر المتوسط، استخلص منها ما اعتبره "شخصية البحر المتوسط التاريخية"، ورجع فيها إلى ذاكرة المتوسّط التاريخية التي ساعدته على تفهّم الامتداد الزمني والمجال الجغرافي لعالم المتوسط، وسمحت له بتكوين رؤية تاريخية متكاملة، ومكّنته من تلمس الثوابت الجيوتاريخية، انطلاقًا من التحوّلات والتفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بأحداث الحياة السياسية والعسكرية والتنظيمات الإدارية والأساليب الاقتصادية[8].

يتضمن كتابه هذا ثلاثة أقسام رئيسة تشكّل المستويات المختلفة للمعرفة التاريخية، من حيث المدى الزمني، وطبيعة الأحداث، وتأثيراتها. وقد تناول في القسم الأول الوسط الطبيعي والبيئي، مركّزًا على البعد الزمني والمجال الجغرافي من خلال نظرة تأخذ بمفهومي الاستمرارية والنسبية والمدى الزمني البطيء، وما يعبّر عنه بالزمن الطويل في تشكّله وفي تحوّلاته التي تتّسم بالتكرار والاستمرارية. أما القسم الثاني، فقد عالج فيه التاريخ الاجتماعي من خلال المجموعات والكتل البشرية وحركتها وتوجهاتها، وتعرّض فيه للدولة والمجتمع والاقتصاد والأفكار، محاولًا إظهار حركية الصراع فيما بين هذه العوامل التي تعمل في العمق وفي مجال معقّد؛ فالحرب وفقًا لهذا المنظور التاريخي ليست مسؤولية الأفراد، بل تنبع من طبيعة العلاقات وتصادم المصالح. وقد أعطى برودال في هذا القسم أهمية لمسائل العملة النقدية والاقتصاد والمبادلات وقضايا الهوية في إطار القوى السياسية الموحدة آنذاك، وفي مقدمتها الإمبراطوريتان العثمانية والإسبانية[9]، آخذًا في ذلك بمفهوم الزمن الاجتماعي أو زمن المجموعات والتجمعات المتميز بالتطور البطيء، والمعبَّر عنه بالزمن الاجتماعي أو المدى المتوسط لكونه يعمل في الأعماق بوتيرة متوازنة ومستمرة لتشكّل الأوضاع الاجتماعية، وهو زمن قد لا تطفو فيه التطورات التاريخية على السطح؛ ما لا يسمح بمعاينتها.

أما القسم الثالث فيتناول فيه برودال المدى الزمني الطويل Longue durée لتاريخ البحر المتوسط، وهو الزمن الجغرافي الساكن وغير المتغيّر في الغالب، وذلك بدراسة الخصائص الثابتة أو عناصر البناء من ثقافات مادية ووضع سياسي، أساسه مظهر جغرافي متداخل المناظر يتشكّل من تيارات صامتة وراسية في الأغوار؛ فحوض البحر المتوسط يُدرس في هذا الزمن الطويل بالرجوع إلى وسطه الطبيعي،

ديناميكية الرأسمالية، وهي سلسلة محاضرات ألقاها في الولايات المتحدة: Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme* (Paris: Éd. Arthaud, 1985).

البندقية: تعليق على صور فولكو كيليسي: Fernand Braudel, *Venise (Photographies de Folco Quilici)* (Paris: Éd. Arthaud, 1985).

الإسبان وشمال أفريقيا (1492-1577): Fernand Braudel, *Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492-1577* (Alger: J. Carbonel, 1928).

كتابات عن التاريخ: Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1969), 2nde éd. (1977).

أوروبا: Fernand Braudel, *L'Europe* (Paris: Arts et métiers graphiques, 1982).

درس في التاريخ: Fernand Braudel, *Une leçon d'histoire: Actes du colloque de Château-Vallon* (Paris: Éd. Arthaud, 1986).

خطاب الانتساب إلى الأكاديمية الفرنسية: Fernand Braudel, *Discours de réception à l'Académie française* (Paris: Éd. Arthaud, 1986).

مواقع التاريخ (خطاب الدرس الافتتاحي في الكوليج دو فرانس) (أول ديسمبر 1950):
Fernand Braudel, "Positions de l'histoire en 1950 (Leçon inaugurale au Collège de France, 1er septembre 1950)," in: Braudel, Écrits sur l'histoire, 2nde éd. (Paris: Flammarion, 1977).

فرنان بروديل، **قواعد لغة الحضارات**، ترجمة الهادي التيمومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009):
Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations* (Paris: Flammarion, 1993).

عالم المستكشف جاك كارتييه (تحت إشرافه): Fernand Braudel (dir.), *Le monde de Jacques Cartier* (Paris: Éd. Berger-Levrault, 1984).

7 Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*.

8 وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 131.

9 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2nde éd. (Paris: Armand Colin, 1966), tome 2, pp. 10-48.



أي الزمن الجغرافي، حيث يعيش فيه الناس، وتشكّله السهول الساحلية حيث كانت تنتشر المستنقعات والهضاب والجبال المتصلة بأوروبا شمالًا وأفريقيا جنوبًا وآسيا شرقًا، وهناك الطرق والمدن والقرى والجبال والسهول والأنهار التي تتطوّر ببطء شديد بحيث تصعب ملاحظة التغيّرات فيها.

أما المدى الزمني المتوسط Moyenne durée لعالم البحر المتوسط، فيعرض فيه اقتصاديات المتوسط من خلال مسألة تطوّر الرأسمالية الذي ساهمت فيه المراكز العمرانية (البندقية، وميلانو، وجنوة، وفلورنسا)، والمبادلات بين المدن، وطرق المواصلات؛ ما أدّى في المدى المتوسط إلى تغيير في هياكل الدولة وتحوّل في الأوضاع السياسية. وكان له دور في إنتاج الثروة وتغيّر الحدود وتكريس الانحطاط التاريخي الكبير الذي عرفه القرن السادس عشر والمتمثل في انتقال نبض العالم من قلب المتوسّط إلى المحيطات، والذي أسفر عن علاقات غير متكافئة بين الشرق المتوسطي حيث جذور العالم العربي الإسلامي، وأوروبا الغربية التي خرجت إلى المحيطات الغربية بديناميكية توسّعية نشطة[10]. فقد شكّل بناء تاريخ المتوسط وتطوّره، في هذا المدى الزمني المتوسط، حركاتٍ دوريةً Conjonctures كان لها تأثير عالمي؛ ما يدرجه في التاريخ الإجمالي الذي يستوعب مجالًا واسعًا يتجاوز عالم المتوسط لتنتظم فيه سيرورة الحضارة الإنسانية.

أمّا المدى الزمني القصير والسريع Courte durée لمجال البحر المتوسط، فقد ربطه بروديل بالوقائع Faits وأعمال الرجال Gestes التي هي بمنزلة تموّجات سطح البحر. وركز في كتابه على معركة ليبانت البحرية Lépante لأهميتها التي لا تعود إلى نتائجها المادية والمباشرة فحسب، ولا لأنها وضعت حدًّا لمركّب النقص المسيحي أمام الأتراك، وإنما أوقفت الاندفاع العثماني في القرن السادس عشر[11].

الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية (القرن الخامس عشر-القرن الثامن عشر)[12]

بدأ بروديل تأليف كتابه في الحضارة المادية بوصفه مشروعًا مشتركًا مع فيفر ليكون مدوّنة تاريخية تصدرها مؤسسة النشر آرمان كولان، على أن يتولّى بروديل تغطية الجانب المادي ويتولّى فيفر الجانب الروحي للفترة التاريخية الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. لكن لم يُنجز من هذا العمل إلّا القسم الخاص بالجانب المادي الذي ألّفه بروديل في مدة زمنية استمرت أكثر من عشرين سنة، وكان يأمل أن يكون تاريخًا مجملًا Histoire globale، لكنه اقتصر على الفترة التاريخية الحديثة (القرون 15-18)[13].

لقد قدّم بروديل في هذا الكتاب صورة عميقة للتاريخ الأوروبي من عصر الاستكشافات إلى فترة الثورة الصناعية، مستعرضًا الأحداث ومستخلصًا النتائج، بالرجوع إلى الحاضر ومعتمدًا على مفهومه الزمني للتطوّرات التاريخية. فقد رأى أنّ أوروبا تعيد إنتاج دينها وكنيستها في لحظة إنتاج نفسها وصوغ تصوّراتها عن ذاتها وعن الآخَر[14]. ونظر إلى التاريخ الأوروبي من زاوية التطوّر الزمني، معتبرًا إياه سنّة الحياة، وأنّه ينبثق من حاجة البشر ونظرتهم المتراكمة تاريخيًّا في التعامل مع الأشياء؛ وهذا ما يجعل تاريخ البشر، في نظره، متشابهًا في أساسه، فلا فرق بين شعب وآخر سار في سياقات تاريخية حضارية مختلفة حتى نهاية القرن الخامس عشر. وبعدها

10 Ibid., pp. 469-470; كوثراني، ص 130.

11 Jacques Frémeaux, "Du travail historique," in: Jacques Frémeaux & Bernard Valette (dir.), *Analyses et réflexions sur l'histoire: L'écriture de l'histoire* (Paris: Ellipses Edition Marketing, 1980), p. 47.

12 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIIIè siècles* (Paris: Armand Colin, 1979).

13 Ewald & Brochier.

14 وليد نويهض، **المفكّرون العرب ومناهج كتابة التاريخ: عرض ومناقشة** (بيروت: دار ابن حزم، 1996)، ص 177.

انتظم التاريخ الأوروبي، بحسب مفهوم بروادل، فيما يسمى اليوم النظام الدولي أو التاريخ الدولي الذي يفرض إنجازًا واحدًا على حساب الإنجازات الأخرى[15].

بنى بروادل كتابه هذا على نظريته التاريخية التي تعالج تطور الرأسمالية من خلال المجال أو الوسط الجغرافي والزمان (الفترة الحديثة: القرون 15-18)، ورأى فيها نفيًا وتنكّرًا للسوق التقليدية، وعالج الأزمة الاقتصادية بوصفها مظهرًا للتحوّل والتغيّر، واعتبر النظام بناءً يضبط التعامل مع المجال Espace عن طريق مجموع القنوات Réseaux التي تنظم الحضارة[16].

حاول بروادل تحليل تشكّل الرأسمالية وتطوّر هياكلها، من خلال ثلاثة مجالات: أولًا، النواة أو القلب الذي يمارس السلطة ويتمثّل في الشركات والمؤسسات القوية، خاصة المؤسسات العسكرية التي ينتقل فيها مركز الثقل من مكان إلى آخر. ثانيًا، الوسطاء الذين يتمثّلون في المؤسسات الصغيرة وفي الأسواق حيث يجري التبادل وانتقال الثروة. ثالثًا، الأطراف حيث يعيش الأفراد، وذلك هو مجال حياة الناس اليومية حيث يعيش المجتمع ويجري إنتاج الثروة التي يتطلبها القلب ولا يستطيع الاستمرار من دونها. وتكوّن هذه المجالات الثلاثة عوالمَ متداخلة ومتباينة، وتمثّل حقيقة مركّبة تشكّل منها الرأسماليةُ بنيتها وهياكلها؛ فالمستوى الأعلى (الشركات والمؤسسات القوية والعسكرية) لا يستطيع العيش من دون الثروات التي يوفرها المجالان الآخران. وبهذا قدّم بروادل مقاربة تحليلية وقراءة اقتصادية إجمالية للعالم لم يجرؤ أحد منذ كارل ماركس Karl Marx على القيام بها.

هذه المنظومة الثلاثية (المؤسّسات - الأسواق - الأفراد) ليست حقيقة بالنسبة إلى الزمن فحسب Temps، وإنما هي حقيقة بالنسبة إلى الوسط Espace أيضًا؛ لأنّ الرأسمالية شكّلت منذ القرن الثالث عشر اقتصادًا عالميًا قلبه أو نواته مركزية السلطة، ووسطه الطبقة الوسطى التي تنقل الأوامر وتتسلّم الموادّ الأولية من الأطراف Périphérie التي هي باقي العالم، حيث تُنتَجُ الثروة التي يمتصّها القلب أو النواة.

وتشهد هذه المنظومة (السلطة، والطبقة الوسطى، والأطراف) تحوّلًا مستمرًا؛ فليس هناك شيء ثابت، وذلك ما يجعل فترة هيمنة قلب اقتصاد العالم قصيرة، وإن تراءت لنا في مظاهر فخمة.

وبفضل الاستقطاب الذي تشكّله مراقبة مصادر الثروة، والتحكّم في التقنية التي تعتبر مفتاح المواصلات وأساس المبادلات، مارست مراكز القلب هيمنتها الرأسمالية، ومنها مدينة بروج Bruges، بسبب تقنية السفن ذات الدفة Gouvernail d'étambot التي طوّرتها، ومدينة جنوة Gênes بحساباتها الدقيقة Comptabilité، ومدينة البندقية Venise بقوافلها البحرية، ومدينة آنفرس Anvers بمطابعها، ومدينة أمستردام Amsterdam بسفنها الحربية Flûte، ومدينة لندن London بآلتها البخارية[17].

هويّة فرنسا[18]

لاحظ بروادل أنّ هناك نقصًا في معالجته تاريخ فرنسا أثناء تدريسه التاريخ في الكوليج دو فرانس، وأرجع سبب ذلك إلى توجّهه إلى دراسة عالم البحر المتوسط وتاريخ إسبانيا وأميركا وإيطاليا وغيرها. فعقد العزم على كتابة تاريخٍ لفرنسا، انطلاقًا من محاضراته في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بعد تقاعده سنة 1970، وأن يكون هذا العمل خلاصةً لتجربته التاريخية وآخر أعماله الكبرى في معالجة

15 المرجع نفسه، ص 140.

16 Jacques Attali, "L'homme au regard transversal," *Le Nouvel Observateur*, 6/12/1985, p. 47.

17 Ibid., pp. 47-48.

18 Braudel, *Identité de la France*.



إشكالية المجال والزمان والإنسان. بيد أنّ الأجل لم يمهله لإتمامه؛ إذ توفي بعد خمس سنوات من الشروع في تأليفه، فأنجز منه الجزء الأول الذي تناول فيه المجال والتاريخ، وعنوانه **هوية فرنسا**، أمّا الأجزاء الأخرى المتعلّقة بالناس والأشياء والاقتصاد والمجتمع والدولة والعلاقات الخارجية، فلم ترَ النور.

لم يتوقّف بروдال فيما أنجزه من كتابه **هوية فرنسا** عند الأحداث والوقائع، بل طرح إشكاليات ومسائل عالج من خلالها الذاكرة الجماعية لفرنسا، منطلقًا من تساؤلاته عن الخصوصيات التي تساعد الإنسان على فهم نفسه فهمًا جيدًا واكتساب ثقته بنفسه[19]، معتبرًا أنّ القضية التاريخية المتمثلة في هوية فرنسا هي التي تفرض على المؤرّخ أن يتجاوز مساحة فرنسا أو (إطار) فرنسا في بحثه؛ باعتبار أنّ "المكان ليس هو إطار البحث، بل القضية هي إطار البحث"[20].

تطرّق بروдال من خلال الذاكرة الجماعية لفرنسا إلى الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمناطق شمال فرنسا وجنوبها، مركّزًا على الأعمال الصغيرة والمواقف الظرفية منذ الفترات التاريخية القديمة (العصر الحجري الحديث) Néolithique. وبرّر ما تميّز به أبناء الشمال بقاماتهم الطويلة ومستوى ثقافتهم ونوعية تغذيتهم، في حين تميّز أبناء الشمال الشرقي (منطقة اللورين) بروحهم الوطنية. وتناول أيضًا أوضاع سكّان الوسط (الهضبة المركزية) Massif central والجنوب الذين عُرفوا بالميل إلى العصيان والتهرّب من الضرائب، من دون أن يغفل الحوض الباريسي وما كان يوفّره من غذاء لفرسان القرون الوسطى[21].

أولى بروдال، في كتابه **هوية فرنسا**، أهمّية خاصة لمدينة باريس - مركز الحوض الباريسي - التي خضعت للقواعد العامة للعمران القديم Urbanisation؛ فهي ملتقى الطرق لما حبتها به الجغرافيا من مجارٍ مائية، وتلك حقائق بسيطة يمكن ملاحظتها على أبسط خريطة. لقد نبتت باريس انطلاقًا من ملتقى الطرق، فهناك محور شمال - جنوب (التقاء شارعي سان جاك وسان مارتن)، ومحور شرق - غرب على الضفة اليمنى لنهر السين (نهج سان هونوري St-Honoré)، ثمّ أضيف محوران جديدان إلى المحورين القديمين (شارع سان ميشال وشارع سيباستوبول)، وهما يتقاطعان بزاوية قائمة على امتداد شارع ريفولي Rivoli الذي بدأت تهيئته سنة 1830، وحول هذه المحاور القديمة والجديدة توجد اليوم الشواهد العمرانية الكبرى لماضي باريس[22].

ب. مفهوم بروдال للتاريخ

من خلال هذه الكتب التي جرى التطرق إليها، وبالرجوع إلى مجمل إسهامات بروдال، يمكن التعرف إلى توجهاته في دراسة التاريخ، واستخلاص طريقته في معالجة الأحداث، وتوجهه إلى وضع مفهوم خاص به ضمن إطار مدرسة الحوليات. ويمكن أيضًا تلمّس نظريته خاصة في تناوله النشاط البشري، وفي تعامله مع المعارف الإنسانية، وفي تحليله لمستويات الزمن التاريخي، وهذا ما نحاول عرضه في النقاط التالية:

---

19 André Burguière, "L'épopée du Roi Braudel," *Le Nouvel Observateur*, 6/12/1985, p. 41.

20 قيس ماضي فِرُّو، **المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 203.

21 Emmanuel Le Roy Ladurie, "Braudel rentre au pays," *L'express*, 28/3/1986, p. 59.

22 Fernand Braudel, *L'identité de la France*, tome. 1: *Espace et histoire* (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986), p. 227.

النشاط البشري

رأى برودال أنّ النشاط البشري يقوم أساسًا على تفاعل المجال (شروط الوسط الطبيعي) مع الزمن، وأن الفعل الإنساني حقيقة مركّبة تخضع لعوامل متداخلة ومتشابكة تتحكّم فيها عوامل البناء والهدم، التي تجعل من النشاط البشري مجمل الإسهام الإنساني وحصاد الحضارات التي أنجزتها. وهذا ما جعله يرى أنّ موضوع التاريخ هو كلّ ما يصنعه الناس الضعفاء منهم والأقوياء والبعيدون عن مسرح الأحداث ورافعو شعلتها، منذ إنسان ما قبل التاريخ حتى إنسان الوقت الحاضر[23]. فالتاريخ بذلك يشمل قطاعات متباينة ومجالات واسعة اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية، وهو حصيلة لكلّ التواريخ الممكنة؛ لأنّه في حقيقته مجموعة من الرؤى الشخصية للأمس واليوم والغد[24]، فكلّ شيء تاريخ، فما كان بالأمس تاريخ، وما وقع قبل دقيقة تاريخ[25].

عالج برودال الحضارات الإنسانية من خلال نشاطها المادي وقيمها المعنوية، واعتبرها استهلاكًا وأحيانًا تبذيرًا، لأنّ لكلّ ثقافة فائضًا اقتصاديًا؛ فالرأسمالية مثلًا، في كلّ لحظة من تاريخها، هي كمّ من الوسائل والأدوات والممارسات والعادات والتفكير، فهي أدوات ثقافية في حدّ ذاتها تنتقل (تسافر) وتُستبدَل (المبادلات)[26].

ولذا، فهو يعتبر أنّ الثقافة والحضارة كلمتان متداخلتان. إنّهما محيطات من العادات والظروف والمكتسبات التي ينظر إليها بوصفها بدهيّات؛ فاللغة مثلًا تأتي إلينا من بعيد جدًّا، فهي ميراث. وحتى حين تسفر الظروف عن ظهور تشقّقات أو فراغات، فإنّ الثقافة تقوم بملئها أو تمثّلها على الأقلّ وتخضع لها مشاغل الناس اليومية. ولذلك فهي قيد وبلسم في آن واحد، تحافظ على الاستمرارية وتعمل على التجديد، فحينما استؤنفت الحياة في أوروبا في القرن التاسع الميلادي، كان اقتصاد السوق واستعمال العملة أمرين جديدين لم يألفهما الناس، لأنّ الحضارة كالإنسان القديم الذي يعتاد التجديد، وهذا ما جعل أوروبا تعتاد على السوق ورأس المال والفائدة، ولو لم تكن كذلك لكانت متشكّكة أو متحفّظة. ومع مرور السنوات، ولضرورات الحياة وضغوطها اليومية، أعادت تجديد هذه الأشياء.

لقد قبلت الحضارة الأوروبية التحوّلات مع أنها كانت تخالفها وتعاديها[27]. وما دامت الحضارة تتّصف بالدوام والحركة فهي مستمرة ومتغيرة (محافظة وتتقبّل الجديد) في آن واحد، وهي حاضرة في الوسط الذي تشبثت به عدّة قرون، وفي الوقت نفسه، فإنّها تتقبّل بعض المنافع Biens المقدّمة لها أو المقترحة عليها من حضارات مجاورة أو بعيدة، ثمّ إنّها تبثّ إسهاماتها خارج نطاقها. فالتقبّل والتأثّر Contagion متساويان في مواجهتهما لبعض المحاولات الدخيلة؛ ومن هذا المنطلق رفض برودال فكرة مصير الحضارات الذي يتحدّد بولادتها وازدهارها ثمّ موتها، ورفض مفهوم العهود الثلاثة الذي قال به جيام باتيستا فيكو (1668-1744) Giambattista Vico (فترات الآلهة والأبطال والبشر)، ثمّ لم يأخذ بالمظاهر الثلاثة لأوغست كونت (1798-1857) Auguste Comte (اللاهوتي - الميتافيزيقي - الوضعي) Théologique-Métaphysique-Positivisme؛ ولم يأخذ بمعادلة أوسفالد شبينغلر (1880-1936) Oswald Spengler القائمة على الإرغام ثمّ الحرية Contrainte puis liberté، ولا بفكرة المضامين المتتالية لدوركهايم: المظهر والباطن Extérieur/ Intérieur[28].

---

23 Attali, p. 47.

24 Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales (la longue durée)," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1977) p. 55.

25 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 17.

26 Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIIIè siècles*, tome 2, p. 495.

27 Ibid.

28 Braudel, "Positions de l'histoire en 1950," 2nde éd., p. 20.



وفي مقابل ذلك، اعتبر برودال أنّ عاملَي الإبداع (العبقرية والخوف) يتحكّمان في قدر الأمم ومصير الحضارات؛ باعتبارهما العاملين اللذين ينظمان المجال أو يدمّرانه[29]، كما أوضح ذلك في كتابه **هوية فرنسا** (1986)[30]. وبهذا المفهوم، عالج برودال النشاط الإنساني من خلال تفاعل المجال المتمثّل في شروط الوسط الطبيعي مع الزمان، أي نوعية النشاط البشري عبر الزمن. وقد قدّم عن ذلك مقاربة متكاملة في كتابه **الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية** الذي سبقت الإشارة إليه.

لقد طرح برودال، من خلال النشاط الإنساني، مسألة التطور أو الاستمرار والانتقال والتبدل والاحتقان؛ نظرًا إلى أنّ التاريخ في جوهره هو (علم التبدل)، لأنّه يكشف عبر تطوّر الإنسان نواميس وعناصر طويلة المدى وإن لم تكن دائمة ومستمرة[31]، لأن ذلك ناجم عن علاقة الزمن بالأشياء وعلاقة الأشياء بعضها ببعض، ولأنّ فهم التاريخ يكون بدراسة علاقة الإنسان والزمان التي هي علاقة معقّدة. وقد رأى برودال، بهذه المقاربة، أنّ تاريخ البشر يجب أن يُقرأ من خلال الأشياء الصغيرة التي تطرح هي الأخرى أسئلة صغيرة تحتاج إلى إجابات. ومن هذا المنطلق، اعتبر أن الحاجة عند البشر هي أساس التطور، وبما أنّ تراكم الحاجة وازديادها يؤديان إلى التطور، فقد توجّه الإنسان نحو تأمين الرفاهية وتخفيف الجهد البشري ونقله من مكان إلى آخر[32]. وبهذا التناول للنشاط البشري ردّ برودال على بينيديتو كروتشه Benedetto Croce (1866-1952) الذي قال "إنّ الرجال يصنعون التاريخ" بقوله: "إن التاريخ بدوره يصنع الرجال ويصوغ أقدراهم، وإنّ الحياة هي مدرستنا، فحتى وإن كان الرجال يصنعون التاريخ فإنّهم يجهلون أنّهم يصنعونه"[33].

علوم الإنسان

نظر برودال إلى التاريخ على أنّه بمنزلة بُعدٍ لعلم الاجتماع، فهما في معالجتهما الأحداث يتواصلان ويتلاحمان ليكوّنا شيئًا واحدًا[34]. وربط أيضًا التاريخ بالجغرافيا وعلم الاجتماع والاقتصاد ليجعل منه علمًا معقّدًا يتركّب من فروع معرفية متداخلة؛ فالتاريخ في تصوّره ليس مجرّد تاريخ اقتصادي واجتماعي، بل هو هذا وذاك وشيء آخر غيرهما، فقدّم لنا بذلك شبكة من القواعد التي يسهل استخدامها[35].

وإذا كانت علوم الإنسان في أساسها ذات طبيعة بنائية Structuré، فإنّ التاريخ أكثرها تقبّلًا للعلوم الأخرى وتفاعلًا معها، فهو يتقبّل كلّ الدروس في المحيط والجوار؛ ما يجعل التاريخ أكثر علوم الإنسان قابليّة للنظرة البنائية[36]، على أنّ العلاقات بين التاريخ وعلم الاجتماع تشكّل القسم الأكثر صعوبة لإعادة بناء مجمل علوم الإنسان، لأنّ علم الاجتماع علم كثيف ومتداخل Massive et confuse ويشمل كلّ غنى الأمس واليوم أو (ثرواتهما)، ما يصعّب على المؤرخ النفاذ إليه[37].

---

29 Burguière, p. 41.

30 Braudel, *L'identité*, tome 1, pp. 9-21 [Introduction].

31 جوزف هورس، **قيمة التاريخ (دراسة فلسفية)**، ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1964)، ص 108.

32 نويهض، ص 173.

33 Braudel, "Positions de l'histoire," p. 21.

34 Fernand Braudel, "Histoire et sociologie," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1977), p. 105.

35 سالم يفوت، **الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991)، ص 39.

36 Benoît Le Roux, "Promenades chez Clio," in: Frémeaux & Valette (dir.), p. 30.

37 Fernand Braudel, "Avant-propos," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1977), p. 7.

لقد رأى برودال أنّ الفترة المعاصرة تتطلب الجمع بين علوم الإنسان، وأنّ ذلك ممكن بفضل المعلوماتية التي تسمح بالوصول إلى لغة مشتركة، وهي سبيل أكثر نجاعة من محاولة العمل على إيجاد ورشات بحث من قبيل ورشة التاريخ الإحصائي Histoire statistique، وقد ذهب إلى ذلك أيضًا المؤرخ لوروا لادوري Le Roy Ladurie[38].

واستنادًا إلى البحوث المتّصلة بالمعارف الإنسانية، حاول برودال التأسيس لعلم الإنسان، وكان غرضه أن يكون التاريخ، باعتباره أساس علم الإنسان، تاريخًا شاملًا يتبوّأ مكان الصدارة، ويتواصل مع كلّ علوم الإنسان في تكاملها وليس في تعارضها، ويأخذ بجدلية المدى الزمني، بحيث يتوسّع أفقيًّا على مساحة واسعة، وعموديًّا إلى أمد طويل.

نظرية المدى الزمني

ركّز برودال على دراسة الأحداث في بعدها الزمني بسبب ارتباط الحدث بالزمن: "فتجاوز الحدث هو تجاوز للزمن الذي يتضمنه بالرجوع إلى الأحداث اليومية"[39]، إذ لم يتوقف عند ملاحظة الزمن القصير Le temps court، بل انصبّ اهتمامه على تحليل المدى الزمني الطويل المعروف بنظرية المدّة الطويلة La longue durée التي كانت معروفة عند الاقتصاديين، وهي نظرية يمكن تناولها في إطار دولي أو محلّي، وتتألّف من سلسلة من الفترات الزمنية التي تحدّدها حركية ارتفاع الأسعار وانخفاضها في فترة زمنية تُعرف بـ "الحركة القرنية" Mouvement séculaire[40]. وهي التي اشتهر بها برودال، ونسبت إليه وإن أخذ بها مؤرّخون آخرون من مدرسة الحوليات، منهم ميشيل وينوك Michel Winock الذي رأى أنّ مفهوم الحركة القرنية لم يأتِ من فراغ، وأنّه يرتكز على معايير تحليليّة، فهو يقوم على الأخذ بأربعة متغيرات Variables لتحديد الحادثة التاريخية وقياسها زمنيًا، وهي: الكثافة Intensité، والفجائية Imprévisibilité، والصدى Retentissement، والإبداع Créativité[41].

وضمن هذا المنظور، لا يخضع التاريخ لقوانين محدّدة، وإنما يستند إلى مقارنات معمّقة وتحليل لمعطيات الأحداث؛ فالتاريخ لا يتوقّع الحدث، بل يرصد الإبداعات الأساسية والاختراعات الرئيسة، حتى تلك التي ليس لها إلا صدى ضعيف عند حدوثها[42]، وذلك ما يملي على المؤرخ أن يرصد الأحداث مهما كانت تافهة أو غير مألوفة، وأن يتلمّس الحقائق التي تصدر عن وعي وتدبّر، وكذلك الأمور التي تعكس اللاشعور في تصرّف الفرد وسلوك المجتمع.

وقد حدّد برودال معالم نظرية المدة الطويلة في معالجة التاريخ، وعمل على تطويرها وتطبيقها في دراساته، وأكّد ذلك بقوله: "لقد قلت وكرّرت القول بإلحاح إنّ المدة الطويلة هي طريقي الأساسية في التاريخ، فهي وإن لم تكن الطريق الوحيدة، فإنّها تظل وحدها كفيلةً بطرح المسائل المتعلقة بالهياكل الاجتماعية في الحاضر والماضي، بحيث تشكّل المنطلق الوحيد الذي يربط التاريخ بالحاضر، ويجعل منهما شيئًا واحدًا متلاحمًا لا يتجزأ"[43].

---

38 Ibid.

39 Braudel, "Histoire et sociologie," p. 103.

40 Ernest Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien régime et au début de la Révolution française* (Paris: PUF, 1944), p. X.

41 Michel Winock, "Qu'est-ce qu'un événement?" *Histoire*, no. 268 (Septembre 2002), pp. 52-55.

42 Ibid.

43 Braudel, "Avant-propos," p. 6.



إنّ التاريخ، بحسب بروادل، هو دراسة الشيء الاجتماعي، أي كلّ ما هو اجتماعي في الماضي والحاضر، ويجب معالجته انطلاقًا من جدلية العلاقة بين الحاضر والماضي؛ لأنّ أوجه الحياة هي في الواقع حوار بين ذلك الماضي وهذا الحاضر[44]. وضمن هذا المشهد المتعدد المظاهر، يبرز التاريخ كأنّه مسرح بلا تجميل وبلا مشاهدين، فكل الناس يعيشون المشهد، وكل واحد يؤدّي دوره فيه، بل إنّ كل واحد يؤدّي عدة أدوار في آن واحد بحسب الطبقات الزمنية والتطورات المختلفة التي يخضع لها. وبالتعرّف إلى كنه هذه الطبقات المختلفة للتطور التاريخي، التي تقوم بوظيفتَي البناء والهدم في الوقت نفسه، يتّضح لنا أنّها تنتج الأزمات وتعيد إنتاج المؤسسات والأفراد والمجموعات[45].

على أنّ ذلك لا تتسنّى دراسته وتحليله إلا بالاستناد إلى نظرية المدة الطويلة التي تقوم على ثلاث طبقات أو تراتبات زمنية Trois étages de la temporalité:

أولًا، الطبقة العميقة، وهي الزمن الساكن غير المتحوّل الذي تكون آثاره بطيئة غير محسوسة في كثير من الأحيان، والذي يتمثّل في البيئة التي لا تتأثر بالأحوال والظروف الآنية والمتعلّقة بالمظاهر الجغرافية والمناخية والسكانية. وهذا الزمن غير المتحوّل في الأعماق هو أشبه شيء بالمظهر الجغرافي؛ فهو متداخل المناظر متكامل التضاريس ويشمل الوضع السكّاني وشروط الوسط الجغرافي، بحيث تشكّل هذه الأبعاد تيّارات كامنة في أعماق التاريخ لا يمكن تبيّنها إلّا إذا عرضت ضمن قراءة تاريخية واسعة.

ثانيًا، تسلسل الحركة التي تخضع للظروف، وهي الطبقة الوسطى التي تمثّل الزمن شبه الثابت أو البطيء، وهو الزمن الاجتماعي والثقافي؛ زمن الجماعات والتجمّعات والإمبراطوريات واقتصاديات البحر المتوسط كما درسها بروادل. ويقوم هذا الزمن على الثوابت الجيوتاريخية، ويعكس نمط الحياة الروتينية باعتباره زمن الظرفية والتغيّرات الدورية التي تصيب الاقتصاد. وهو أيضًا الزمن الاجتماعي أو تاريخ الجماعات والكتل البشرية، فالأحداث لها صدى آنيّ، في حين أنّ الظواهر التاريخية المرتبطة بالزمن الاجتماعي لا يمكن أن تفسّر إلّا بذاتها. ويشمل هذا المستوى الثاني المتوسط النشاطَ الإنساني في بعده الاجتماعي، وترسمه الكتل البشرية والمجموعات في حركتها من خلال تنظيمات الدولة والاقتصاد والأفكار. وهذا الزمن الاجتماعي ليس قابعًا في الأعماق، فهو يختلف عن المظهر الجغرافي الذي يكوّن المستوى الأوّل، وهو ليس سطحيًا يهتم بالأحداث وأعمال الرجال التي هي بمنزلة تموّجات سطح البحر، بل هو زمن بطيء نسبيًا ويمكن أن نطلق عليه "الزمن المتوسّط" لأنّه يهتم بالتطوّرات التي تحدث في الأعلى لتستقرّ في هذا المستوى المتوسط، ولا تنعكس ثانية إلى السطح، ومن هذا المستوى يغوص المؤرّخ في المياه العميقة للتعرّف إلى التاريخ البطيء، ويجتهد في استكشاف تنظيماته وأسبابه وأهدافه وتحديد أهمّيتها النسبية[46]. وهذا الزمن المتوسط (الاجتماعي) هو تاريخ لا يتكرّر، وأحداثه تتحرّك بوتيرة بطيئة L'histoire lentement rythmée، وتتحكّم فيه الظروف والنتائج البعيدة المترتبة على ذلك، وتعدّله حركة السكّان والدول والحروب، ويتحقّق فيه التغيير من خلال تطوّر القوى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي مارست تأثيرها في الأحداث وفي عمل الحكومات وفي ميول الشعوب التي لا يمكن أن نتلمّسها إلّا من خلال هذا الزمن المتوسط أو الزمن الإنساني.

ثالثًا، الطبقة السطحية أو الحركة المضطربة التي تُعرف بالزمن السريع Le temps rapide، وهو المستوى السريع الذي يحسّ به الناس. إنّه الزمن الفردي L'histoire des individus أو الزمن الحدثي L'histoire événementielle الذي يتعلق بتاريخ الأفراد ويرصد سلوكهم وحركتهم، ولذلك فهو يزخر بالتطوّرات السياسية والدبلوماسية والأحداث التاريخية التي تفرزها الحروب والفتوحات

44 Braudel, "Histoire et sociologie," p. 104.

45 Burguière, p. 41.

46 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Collection L'université historique (Paris: Seuil, 1971), p. 45.

والمعاهدات وسياسات الدول والعلاقات الفردية. إنّه تاريخٌ حدثي وقائعي، أحداثه سريعة جدًّا Des événements très rapides، وحركته الآنيّة تشكّل ذبذبات انفعالية، فهو بمنزلة هيجان سطحي للأمواج ذبذباته قصيرة وسريعة وأكثر إثارة والتهابًا؛ وبذلك فهو تاريخ ذو بعد إنساني وإن كان مظهره فرديًّا[47]. وبهذه المواصفات، فإنّ التاريخ في هذا المستوى الثالث (السريع أو الحدثي) هو الأكثر إثارة والأشدّ خطورة؛ ما يوجب الحذر منه لأنّه الزمن الذي ما يزال محرقًا نعيشه ونكتبه ونتأثّر بمظاهره، ومن هذه الزاوية يمكننا أن نضمّنه بعدًا تاريخيًّا آخر هو الزمن الآني، أو نقطة التقاء الأحداث في الزمن الذي نعيشه اللحظةَ أو توًّا.

وبما أنّ مشكلة كتابة تاريخ الزمن السريع - وكذلك المتوسط - تكمن في إمكانية تحوّلها إلى مجرّد سجلّ يعوزه العمق، لأنّه يفترض تجانس الزمن وانفرادية المنظور[48]، فإنّ المؤرخ مطالب بملاحظة سير الأحداث في الاتّجاهين الأعلى والأسفل، وبألّا يقتصر اهتمامه على أحداث السطح التي هي بمنزلة ذبذبات قصيرة وسريعة قد يتلاشى أثرها في السطح من دون أن تبلغ الأعماق. ويطرح عليه أيضًا هذا الزمن السريع مسألة تحديد الفترات الزمنية المحدّدة لسير الأحداث أو ما يعرف بالتحقيب الزمني؛ فالقرن التاسع عشر، باعتباره ضمن التاريخ السريع، يبدأ سنة 1815 وينتهي سنة 1914 أو 1918، في حين ينتهي القرن العشرون بسقوط حائط برلين سنة 1989 بحسب ما ذهب إليه المؤرخ جاك لوغوف Jacques Le Goff[49].

وأخيرًا خلص بروديل، في مقاربته الزمن، إلى أنّ على المؤرخ القيام بعملية تفكيك الزمن الماضي، واختيار أبعاد موضوعه الزمنية، والتعرّف إلى متطلبات تناول كلّ منها. فمصير الحضارات يعالج ضمن الزمن شبه الثابت، والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الحديث تكون دراسة تطوّره في إطار الزمن المتوسّط، أمّا التاريخ التقليدي فيرتبط بالزمن القصير وبالأفراد والأحداث، وكل ذلك يفرض على المؤرخ أن يكون حذرًا ومتيقظًا في تناوله التاريخ التقليدي الحدثي حتى لا تستغرقه الأحداث التي يعيشها.

2. مؤرخون آخرون من الجيل الثاني

على الرغم من هيمنة شخصية فرنان بروديل الذي ينتمي إلى الجيل الأول باعتباره مؤرخًا مخضرمًا، عرفت مرحلة تركيز مدرسة الحوليات على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بروز أقلام أخرى، لا يقلّ بعضها مكانةً عن بروديل، طبعت الساحة التاريخية الفرنسية حتى نهاية ستينيات القرن العشرين، وكانت لها استمرارية في الاهتمامات الأنثروبولوجية للجيل التالي (الثالث)، من خلال أعمال جورج دوبي (1919-1996) Georges Duby على سبيل المثال.

وبفضل جهود الجيل الثاني من مؤرّخي الحوليات، لم يعد التاريخ علمًا خاصًّا، بل أصبح فرعًا معرفيًّا متعدّد الاختصاصات، وبتعبير أدقّ أصبح علمًا ذا طابع بيني Interdisciplinaire تتقاطع فيه العلوم الإنسانية الأخرى. وهذا ما ساعد على تحديد مجال الدراسات التاريخية، والتعمّق في البحث العلمي، وتأكيد تواصله مع العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى؛ ما مكّن مدرسة الحوليات في هذه المرحلة من أن تهيمن على الكتابات التاريخية الأكاديمية في الجامعات الفرنسية بفضل تخرج أعدادٍ متزايدة من الباحثين. فقد ارتفع عدد الباحثين الذين امتهنوا البحث التاريخي من 300 مؤرخ في بداية الخمسينيات إلى 8000 مؤرخ وباحث مع نهاية الستينيات

---

47 Fernand Braudel, "Les temps de l'histoire," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1977), pp. 11-12. [Extrait de la préface de: *La Méditerrané*].

48 ليشته، ص 194.

49 Bernard Hirsch & Jean-Pierre Chrétien, "Maîtriser le temps: Entretien avec Jacques Le Goff," *Afrique et Histoire*, vol. 2, no. 1 (2004), p. 28.



(1967)[50]، وصاحب ذلك تزايد نشاط مؤسسات البحث التي اهتمت بالتاريخ في فرنسا. وجرى تأطير جهد المؤرخين بعد إنشاء المركز الوطني للبحث العلمي Centre national de la recherche scientifique, CNRS (1939) وانتظام ورشاتٍ وفرق بحثٍ مختصة مثل: Institut d'histoire moderne et contemporaine, IHMC; Institut de recherche et d'histoire des textes, IRHT; Centre de recherches historiques, CRH; Institut d'Histoire du Temps Présent, IHTP.

وبالفعل، تبلورت معايير حقيقية للإنتاج التاريخي من حيث الأساليب الجديدة وكيفية العمل الجماعي، وترسّخ منهج التاريخ الكمّي Quantitative الذي يتماشى والتاريخ العامّ الشامل الذي يرصد الظواهر التاريخية كالبناءات والجرائم والتاريخ النوعي المتسلسل Sérielle. وهو تاريخ انتقائي يتماشى وتوجّه التاريخ نحو معالجة "المسائل" التاريخية (أو التاريخ المسألة) المعتمد على دراسة الإحصائيات والشهادات في فترات طويلة[51].

ومن أهم وجوه الجيل الثاني من مؤرّخي الحوليات:

أ. إرنست لابروس (1895-1988)

لا يقل مكانة عن برودال؛ نظرًا إلى دوره في ترسيخ مناهج مدرسة الحوليات وأدواتها ومصادرها، وقد كان له تركيز على المعطيات الكمّية والإحصائية في التحليل التاريخي. حلّل لابروس النظام القديم (النظام الملكي) Ancien régime تحليلًا اجتماعيًّا وفكريًّا ونفسيًّا بالغ العمق والشمول، فكان أحسن من عرّف بظروف الثورة الفرنسية وأسبابها، استنادًا إلى دراسته الأزمات الاقتصادية المحدّدة في الزمن بين انخفاض الأسعار وارتفاعها، وقد لاحظ الدورة القصيرة Cycle court في التطور التاريخي بوساطة الإحصائيات، ورأى أنّها أفضل معبّر عن الحقيقة الاقتصادية للقرن الثامن عشر الفرنسي، وللدورة الأصلية التي يمثلها نمط الإنتاج الفيودالي[52].

من أهم مؤلفات لابروس: **أزمة الاقتصاد الفرنسي في نهاية العهد القديم (الملكي) وبداية الثورة الفرنسية:**

La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien régime et au début de la Révolution française (Paris: PUF, 1944).

ونظرة في حركة الأسعار والمداخيل في فرنسا في القرن الثامن عشر:

Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIè siècle (Paris: Dalloz, 1933).

ب. لويس هالفان (1880-1950)

كتب لويس هالفان عن شارلمان والدولة الكارولنجية، وله كتاب **مدخل إلى التاريخ:** *Introduction à l'histoire* (Paris: PUF, 1946).

ج. ألفونس دوبون (1905-1990)

لألفونس دوبون **خرافة الحروب الصليبية:** *Le Mythe de croisade* (Paris: Gallimard, 1977).

نُشر هذا الكتاب بعد وفاة المؤلف، وهو في الأصل أطروحة الدكتوراه التي ناقشها في عام 1956 ورفض نشرها آنذاك.

50 جيلان آلوم، "نتاج عمل المؤرخين في فرنسا من 1945 إلى 1995"، في: **أعمال ندوة حصاد المدرسة التاريخية لتاريخ مصر الحديث والمعاصر في الخمس والعشرين سنة الأخيرة (4-5 نوفمبر 1995)** (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، 1997)، ص 43؛ Le Roux, p. 33.

51 فِرُّو، ص 204، 206.

52 Labrousse, p. 192.

د. غابريال لو برا (1891-1970)

دراسات في علم الاجتماع الديني: *Etudes de sociologie religieuse* (Paris: PUF, 1955-1956).

هـ. جان ماركزيوسكي (1908-1990)

بحث جان ماركزيوسكي في الاقتصاد الفرنسي واقتصاديات أوروبا الشرقية، له **مدخل إلى التاريخ الكمي**:

Introduction à l'histoire quantitative (Genève: Droz, 1965).

و. إرنست روبير كورتيوس (1886-1956)

لإرنست روبير كورتيوس كتاب بعنوان **الأدب الأوروبي والعصر الوسيط اللاتيني**:

La Littérature européenne et le Moyen Âge latin (Paris: PUF, 1956).

ز. آندريه بيغانيول (1883-1968)

لآندريه بيغانيول دراسة "ما هو التاريخ؟":

"Qu'est-ce-que l'histoire?" *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 60, no. 3 (1955), pp. 225-247.

ح. فيليب آرييس (1914-1984)

ركّز فيليب آرييس على الزمن الطويل وتطرّق إلى ظواهر اجتماعية محدّدة كالطفولة والعائلة والموت. من تآليفه **زمن التاريخ**:

Le temps de l'Histoire (Paris: éd. du Rocher, 1954).

والطفل والحياة العائلية تحت النظام القديم (الملكي): *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (Paris: Plon, 1969).

والإنسان أمام الموت: *L'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).

ط. بيار دو سان جاكوب (1906-1960)

من مؤلفات بيار دو سان جاكوب، **الفلاحون في بورغنديا الشمالية في القرن الأخير للعهد القديم (الملكي)**:

Les paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de l'Ancien Régime (Dijon: Impr. Bernigaud et Privat, 1960).

ي. جان موفري (1901-1971)

كتب جان موفري دراسة "الزراعة في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر":

"L'agriculture en Europe aux XVII'e et XVIII'e siècles," in: *Actes du Xe Congrès international des Sciences historiques*, tome IV: *Histoire Moderne* (Florence: Sansoni, 1955), pp. 139-168.



ك. بيار فيلار (1906-2003)

اختص بيار فيلار في التاريخ الإسباني، من مؤلفاته **تاريخ إسبانيا:** *Histoire de l'Espagne* (Paris: PUF, 1947).

و**الذهب والنقد في التاريخ (1450-1920)**: *Or et monnaie dans l'histoire* (Paris: Flammarion, 1969).

و"التاريخ الماركسي: تاريخ في طور البناء":

"Histoire marxiste, histoire en construction: Essai de dialogue avec Althusser," *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 28, no. 1 (1973), pp. 165-198.

ثالثًا: من "التاريخ الجديد" إلى زمن الشكوك

1. زمن "التاريخ الجديد": 1969-مطلع ثمانينيات القرن العشرين

يمثّل الجيل الثالث من مؤرخي مدرسة الحوليات المرحلة الثالثة لإسهام هذه المدرسة الذي بدأ يفرض نفسه مع نهاية ستينيات القرن العشرين (1969)، وأكد حضوره في السبعينيات، واستمر في العطاء حتى نهاية الألفية الثالثة؛ ما مكّن هذا الجيل من الهيمنة على الساحة الثقافية، والحدّ من نشاط المؤرخين الهواة، فغدت لهم الكلمة المسموعة في الهيئات الأكاديمية والمؤسسات التعليمية بفضل نوعية إسهامهم التي توسعت إلى مجال الثقافة العامة والإعلام والمواضيع العامة، وأصبح من الصعب التمييز بين المؤرخ الذي يُعنى بالتاريخ فحسب، والمؤرخ ذي الاهتمامات الإنسانية.

ركز مؤرخو مدرسة الحوليات من الجيل الثالث على الذهنية الجماعية والزمن الاجتماعي، وواصلوا دراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وحاولوا التنوع والانفتاح على أبعاد محددة ظلت مهمشة؛ فعمّقوا البحث في دراسة العائلة والأطفال والنساء على سبيل المثال[53]، واهتموا بالتاريخ المجهري أو الميكرو تاريخ Micro-histoire القائم على دراسة الذهنية الجماعية (المتخيّل الاجتماعي) من خلال الخصائص الثقافية للأحداث الاجتماعية الصغيرة في مجالات محددة كالقرية. وهذا أعطى التاريخ منحى أنثروبولوجيًا يهتم بتاريخ الأنساق الفكرية وعلم النفس الاجتماعي والتراث الإبداعي والأدبي والفني المرتبط بتاريخ العقليات وتاريخ المخيال الذي يعدُّ أحد مكونات المجتمعات البشرية[54]. كما كان لمؤرخي الجيل الثالث ميلٌ للعودة إلى التاريخ السياسي؛ بالنظر إلى أن السلوك السياسي من مقومات الذهنية الجماعية.

وقد اشتُهر من مؤرخي المرحلة الثالثة في تطور مدرسة الحوليات كلٌّ من:

أ. جاك لوغوف (1924-2014)

يُلقَّب جاك لوغوف Jacques Le Goff بعملاق التاريخ؛ لسعة معارفه، وكثرة إنتاجه وتنوعه، وتواصله مع الجمهور، وانفتاحه على التاريخ الأوروبي. وقد نشّط حلقات "التاريخ أيام الإثنين" Lundis de l'histoire، وشارك في إصدار مجلة **الحوليات**، وكان له تأثير قوي في مجموعة من الباحثين المرموقين الذين يمثلون الجيل الثالث من مؤرخي الحوليات.

53 جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 39-40.

54 محمد حبيدة، **المدارس التاريخية: برلين- السوربون- استراسبورغ: من المنهج إلى التناهج** (الرباط: دار الأمان، 2018)، ص 102-104.

درّس لوغوف بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية التي ترأسها من 1972 إلى 1977، وأصدر سلسلة عن تاريخ أوروبا في العصر الوسيط في أبعاده الاقتصادية والسياسية والدينية.

ودعا لوغوف إلى وجوب اعتماد البيوغرافيا التاريخية (السير الذاتية) التي تعتمد على تحليل اجتماعي ونفسي للشخصيات، بحيث يُطبّق عليها المنهج البنائي في دراسة دورها ووظيفتها. وقال إن المؤرخ "يستطيع أن يقدم من خلال أناس عاشوا في الماضي صورة وشرحًا للماضي [...] تبعًا لتساؤلات عصرنا وتقدُّم علم التاريخ"[55]. وبهذه النظرة رأى لوغوف أن التاريخ الجديد يجب أن يسعى لبلوغ تاريخ شامل يمكن استكشافه من مكونات الحياة الاجتماعية والثقافية جمعاء[56]. ومن مؤلفات لوغوف:

تجار ومصرفيون في العصر الوسيط: *Marchands et banquiers au Moyen Âge* (Paris: Seuil, 1957).

المثقفون في العصر الوسيط: *Les intellectuels au Moyen Âge* (Paris: Seuil, 1957).

حضارة الغرب الأوروبي في العصر الوسيط: *La civilisation de l'Occident médiéval* (Paris: Arthaud, 1964).

من أجل عصر وسيط آخر: *Pour un autre Moyen Âge* (Paris: Gallimard, 1977).

نشأة المطهر: *La Naissance du purgatoire* (Paris: Gallimard, 1981).

مخيال العصر الوسيط: *L'Imaginaire médiéval* (Paris: Gallimard, 1985).

البورصة والحياة: *La Bourse et la Vie* (Paris: Hachette Littératures, 1986).

أوروبا محكية للشباب: *L'Europe racontée aux jeunes* (Paris: Seuil, 1996).

ب. بيار نورا (1931-)

من مؤلفات بيار نورا Pierre Nora دراسة "من أجل تاريخ معاصر" (1973):

"Pour une histoire contemporaine," in: *Mélanges en l'honneur de F. Braudel* (Privat: Toulouse, 1973).

ومن بين كتاباته الكثيرة عُرف بيار نورا بإسهامه المعنون بـ "عودة الحدث":

Pierre Nora, "Le retour de l'événement," in: *Faire de l'histoire*, Tome 1, *Nouveaux problèmes*, Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1974).

وقد حلّل فيه عودة الحدث من خلال انتشار المعرفة التاريخية على نطاق واسع في المجتمعات الحديثة؛ ما يدفع المؤرخ إلى الاهتمام بالبحث في مغزى الحدث وتحليله بوصفه بناءً معرفيًا وتاريخيًا، فيتناوله تناولًا مختلفًا عمّا كان سائدًا في الكتابات التاريخية التقليدية التي تبحث في الأسباب والظروف الممهدة والمؤدية إلى الحدث. كما أسهم بيار نورا في المشروع الكبير الذي أشرف عليه تحت عنوان **أماكن الذاكرة** (1984-1992) *Lieux de Mémoire*، الذي أصبح مرجعًا لإعادة قراءة التاريخ القومي وتشكل المخيال والذاكرة الفرنسية والتاريخ الثقافي لفرنسا عمومًا.

---

55 Jacques Le Goff (dir.), *L'homme médiéval* (Paris: Seuil, 1994), présentation en couverture.

56 هورس، ص 108.



ج. جورج دوبي (1919-1996)

ترك جورج دوبي Georges Duby بمقاربته الأنثروبولوجية إنتاجًا غزيرًا في التاريخ الريفي والعمراني والفني، من مؤلفاته: **تاريخ فرنسا الريفية، القسم الأول: من الأصول إلى 1340**: (1976) *Histoire de la France rurale*, Tome 1: *Des origines à 1340*.
وكان له إسهام كبير في توجيه البحث التاريخي نحو دراسة الذهنيات والسير، وإحياء الاهتمام بالتاريخ السياسي.

د. بول فاين (1930-)

من مؤلفات بول فاين Paul Veyne **كيف يُكتَب التاريخ. محاولة بحث نقدي**:

Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie, Coll. Univers historique (Paris: Seuil, 1971).

وقد طرح بول فاين في كتابه **كيف يُكتَب التاريخ** إشكالية منهجية التاريخ وعلميّته؛ فرأى أنهما غايتان مستعصيتان، وفي هذا السياق أعاد الأهمية للحدث الذي يشكّل مدخلًا لفهم التاريخ كما يكتبه المؤرخون، فالتاريخ رواية للأحداث التي يصنعها الإنسان، إلا أن ذلك لا يعني بالنسبة إليه العودة إلى التاريخ الحدثي (تاريخ الحروب والمعاهدات...)، وإنما يكون الحدث منطلقًا إلى تاريخ شامل Histoire complète يصف واقع الحياة بالاعتماد على المصادر، ويكون مدخل المؤرخ في كتابة التاريخ اختياره موضوعًا أو مواضيع محددة Histoire par item، وبذلك يكون التاريخ أقرب إلى الفن منه إلى العلم.

هـ. إيمانويل لوروا لادوري (1929-)

تناول إيمانويل لوروا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie الحياة اليومية بدقائقها في كتاباته:

مونتيو قرية أوكتانية (1294 - 1324): (Paris: Gallimard, 1975) *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*.

حيّز المؤرخ: (Paris: Gallimard, t. I, 1973 ; t.II, 1978) *Le Territoire de l'historien*.

"دفاع عن المنبوذين في الأرض":

"Apologie pour les damnés de la terre," in: *Le Territoire de l'historien* (Paris: Gallimard, 1973), pp. 536-542.

و. بيار شونو (1923-2009)

لبيار شونو Pierre Chaunu كتابات عديدة منها: **التاريخ الكمي، التاريخ المجزأ**:

Histoire quantitative, histoire sérielle, Cahiers des annales 37 (Paris: Armand Colin, 1978).

ز. فرانسوا دوس (1950-)

من أهم كتب فرانسوا دوس François Dosse: **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**:

L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire" (1987).

وتنبه فيه لتوجه التاريخ كما تصورته مدرسة الحوليات؛ إلى التفتت وفقدان هويته بعد طغيان العلوم الاجتماعية عليه، بحيث تحول إلى تواريخ منشطرة.

2. زمن الشكوك والتجديد: 1987-مطلع الألفية الثالثة (بداية عام 2000)

بعد أن سادت مدرسة الحوليات بفرنسا، وسيطرت على الجامعات الفرنسية لمدة نصف قرن (من الثلاثينيات إلى الثمانينيات من القرن العشرين) من خلال الجيل الأول المؤسس (بلوك وفيفر)، والجيل الثاني الذي تجاوز بالحوليات نطاق الجامعة (مثل فرنان بروديل)؛ لم تسلم مدرسة الحوليات في جيلها الثالث من مآخذ هي الأخرى؛ إذ لم تعد تتجاوب مع تطلعات المؤرخين المحدثين الذين أصبحوا يشعرون بأنهم ينتمون إلى عصر غير عصر بلوك وبروديل. وقد عبّر عن ذلك بروديل في آخر حياته بقوله: "أصبح التاريخ اليوم أمام مسؤوليات واعدة"[57]، إلا أن ذلك لم يكن يثير قلقه؛ لأن التاريخ في نظره يندرج ضمن جدليّة التطور، ويتماشى وتطور الدراسات التاريخية، فبحسب قوله: "ليس هناك داعٍ للقلق على التاريخ، فهناك تطور لم تتوقف عجلته عن الدوران منذ مارك بلوك، سواء بالنسبة لاختصاص التاريخ الضيق أو مجال اتصاله بالعلوم الأخرى"[58].

عرفت مدرسة الحوليات تراجعًا بعد أن بدأ المؤرخون يشعرون بالقلق من عدم استجابتها لحاجات العصر بحكم التطور التاريخي، وهذا ما أحسّ به بروديل حينما أشار إلى ذلك في درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس (أيلول/ سبتمبر 1950) المعنون بـ "موقع التاريخ"؛ بقوله: "إذا كانت مناهج التاريخ وبرامجه وأطروحاته [بحسب منظور مدرسة الحوليات] تبدو أكثر تماسكًا وثقة من الأمس، فمفاهيمه بدت كأنها تتهاوى كلها مرة واحدة تحت ثقل تفكيرنا وعملنا وضغطهما، وخاصة تجاربنا المعيشة التي اتّصفت في آخر أربعين عامًا بالقسوة؛ ما وجّه بحثنا في التاريخ نحو مسائل عويصة تتعلق بتفسير مجمل تاريخ البشر"[59].

ومع مرور الوقت، ظهرت لدى الجيل الأخير من مؤرخي مدرسة الحوليات؛ مثل فرانسوا دوس (المولود عام 1950)؛ نزعة تسعى لتجاوز مفاهيم مدرسة الحوليات والبحث عن "تاريخ جديد" يعكس تطلعات الجيل الجديد الذي قد يُطلَق عليه الجيل الرابع من مؤرخي الحوليات، وهذا ما عبّر عنه كذلك شارتييه (المولود عام 1945) R. Chartier حينما بحث عن نفسه متجاوزًا القوالب القديمة، ومركّزًا على دراسة تاريخ الكتب وطباعتها ودور نشرها وتأويل نصوصها من جانب المتلقين، فتحوّل بذلك من التاريخ الاجتماعي للثقافة إلى التاريخ الثقافي للمجتمع[60].

كما طُرحت مسألة الهوّة الزمنية (بين زمن كاتب الوثيقة أو الحولية وزمن المؤرخ) المتمثّلة في شبه استحالة تجاوز الزمن الحاضر (زمن المؤرخ) إلى ماضٍ غير موجود أصلًا، لا نعرفه إلا من خلال الوثيقة؛ لأن أوصاف الحوليات أو الشواهد محض أوصاف لا تعبّر عن واقعية الماضي. وأشار إلى ذلك أفيزير توكر A. Tucker بقوله: "التاريخ هو إنتاج المعرفة (تأويل أحداث الماضي على شكل نصوص)، ولهذا فإن للتاريخ وجودًا (الأحداث والشواهد) مستقلًّا عما يكتبه المؤرخون (إنتاج المعرفة)"[61].

وفي خضم هذه التحولات، طرحَ استمرارُ مدرسة الحوليات على نهجها القائم على الانفتاح على مناهج العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية وتكسير الحدود مع التخصصات الأخرى[62] تساؤلات حول مستقبل التاريخ، بعد أن بدا بوضوح أن "التاريخ هو العلم الاجتماعي الوحيد من بين العلوم الاجتماعية الذي لا يتحكم فيه صاحب الاختصاص وحده؛ لأن تناول هذا التاريخ هو تناول

57 François Dosse, *L'histoire en miettes: des Annales à la nouvelle histoire* (Paris: éd. La Découverte, 1987).

58 فِرُّو، ص 209-210.

59 Braudel, "Positions de l'histoire en 1950," p. 55.

60 فِرُّو، ص 155.

61 لوغوف، ص 35-49.

62 Jacques Revel, "Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 34, no. 6 (1979), pp 1359-1376.



متعدد"[63]. وانتشر هذا الشعور لدى الجيل الجديد من المؤرخين الذين أصبحوا يعيشون أزمة هوية أثارت مناقشات حادة من خلال ما كانت تنشره المجلة التي يُعبر عنها عنوانها الذي تغيّر عام 1946 من **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** (1929-1946) *Annales d'histoire économique et sociale* إلى **حوليات العلوم الاجتماعية** (1946-1994) *Annales des sciences sociales* إلى **الحوليات. اقتصاديات، مجتمعات، حضارات** (منذ 1994) *Annales. Economies, sociétés, civilisations*.

وأدى ذلك مع مرور الوقت إلى أزمة في الكتابة التاريخية التي أصبحت مثار تساؤل وجدال في الفترة الممتدة من 1980 إلى 1990، وتحولت إلى أزمة حول كيفية معالجة الموضوعات، ورؤية أحداث التاريخ؛ ما أدى إلى فوضى إبستيمولوجية أقرها العديد من كتاب الجيل الثالث؛ أمثال: بيار نورا وجورج دوبي وبول فاين، بعد أن ظهرت نماذج لما يُعرَف بالتاريخ المجزأ أو التاريخ المفتت، وأعادت هذه النماذج الأهمية للحدث والفرد اللذين أُهمِلا سابقًا بفعل الأخذ بالبنية الاجتماعية والظروف العامة في معالجة المسائل التاريخية، وبذلك انفتح الطريق أمام كتابات تاريخية جديدة حاولت العودة بالتاريخ إلى ما كان عليه قبل ظهور مفهوم الحوليات للتاريخ، مهتمّةً بالحدث والحياة الخاصة[64]، على غرار ما يظهر في أعمال بيار ريفار Pierre Riffard الذي ركّز على الحياة الخاصة للفلاسفة والتاريخ السياسي، وبرز توجّهٌ نحو السير الذاتية للرجال العاديين والفئات المهمّشة والأماكن المهملة، كما هو الحال لدى آلان كوربان Alain Corbin، وحظيت البيوغرافيا باهتمام متزايد عبّر عنه بعض المؤرخين بـ "حمّى البيوغرافيا"، كما هو الشأن عند كل من شارل إدمون بيرين (1887-1974) Charles-Edmond Perrin، وآندري كاستيلو (1911-2004) André Castelot، وماكس غالو (1932-) Max Gallo[65].

وبفعل هذا التوجه اضطر جورج دوبي إلى التسليم بأن الرجوع إلى السير والتاريخ السياسي هو في أساسه تجديد حيّ للتاريخ المعاصر في فرنسا[66]، ورأى فرانسوا دوس أن عمل المؤرخ يكون في نطاق علوم الإنسان للحصول على المعطيات التي يشاركه فيها غيره. وأما لوروا لادوري Le Roy Ladurie فبيّن أن المؤرخ مثل عامل المناجم الذي يعمل في باطن الأرض، ويستخرج المعطيات إلى السطح، ليستغلها مختص آخر؛ مثل: عالم الاقتصاد أو عالم المناخ أو عالم الاجتماع، بعد أن استقال المؤرخ من تأدية رسالته، وتخلى عن أساس اختصاصه[67].

ولعل هذا ما أثار تخوّف بروديل عندما تساءل عن مستقبل التاريخ ومخاطر انعزاله، داعيًا إلى الابتعاد عن الأسوار العالية التي تعزل التاريخ وتحول دون تواصله، وتعيق الفهم الذكي للأحداث[68]، ودعا إلى وجوب الابتعاد عن علاقات الجوار، ومع ذلك فقد تكهّن بأزمة التاريخ في درسه الافتتاحي بقوله: "إذا لم أخطئ فقد بدأ وعي المؤرخين بتاريخ جديد؛ تاريخ يطرح مسائل وإشكالات جديدة، فمع كل خطوتين إلى الأمام هناك خطوتان إلى الخلف، فهناك الاتجاه والاتجاه المضاد؛ لأنهما ينتميان إلى الهيكلة الديناميكية للتاريخ Structure dynamique de l'histoire، "فليس هناك الله فقط، فهناك الشيطان أيضًا" Il n'y a pas que Dieu, il y a aussi le Diable[69].

---

63 حبيدة.

64 Georges Duby, *Orientations récentes des recherches historiques en France, Conférence à l'Institut français d'Athènes, 14 octobre 1991* (Athènes: Institut français d'Athènes, 1992), pp. 33-35.

65 خالد فؤاد طحطح، **تحولات الكتابة التاريخية**، سلسلة كتاب الرافد 43 (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2013)، ص 151 - 155، 164، 168، 173.

66 Duby, p. 35.

67 طحطح، ص 217.

68 Ewald & Brochier.

69 Fernand Braudel, "Le présent explique le passé," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1969), p. 249.

ما سبق يسمح لنا بالقول إن التاريخ الجديد لا يمكن أن يرى النور إلا بتوافر رصيد يستجيب لتساؤلاتنا الجديدة، وهذا ما لا يتوافر في العمل التقليدي للمؤرخ كما نعرفه، فبحسب قول بروديل، ليس هناك نجاح دائم في هذه المهمة خارج مناهج عمل تنجزها مجموعات من الباحثين.

رابعًا: خصائص مدرسة الحوليات

بعد التطرق إلى تطور مدرسة الحوليات، يجدر في نهاية البحث إبراز أهم مميزات الكتابة التاريخية التي جسّدتها مدرسة الحوليات من خلال إسهام مؤرخيها، وفي طليعتهم بلوك وفيفر وبرودال. ويمكن إجمال هذه المميزات في النقاط الآتية:

1. ركزت مدرسة الحوليات اهتمامها على الإنسان، ووسَّعت اهتمام التاريخ، ووصلته بالاقتصاد وحياة الجماعات وأمور السياسة والعبادة؛ تماشيًا مع مقاربتها لموضوع التاريخ بوصفه الإنسان باهتماماته ومشكلاته وقضاياه وأفكاره وميوله وبيئته، فمعرفة الماضي قد لا تفيد شيئًا إذا لم يكن الهدف منها معرفة الإنسان في حد ذاته[70]. وهذا ما جعل مدرسة الحوليات تربط مواضيع التاريخ واهتماماته بالحاضر، ونظرت إلى التاريخ نظرة شاملة تنطلق من الزمن الحاضر ومعرفة مشكلاته لمعرفة الماضي، فركزت على ما يهم الإنسان نفسه وما يتعلق به L'homme lui-même et pour lui-même بوصفه فردًا، من دون أن تبتعد عن تاريخ الشخصيات المهمة والمؤسسات الكبرى.

وجعلت مدرسة الحوليات من التاريخ "علم الإنسان" عبر الزمن، وربطت الحاضر بالماضي، في نظرة شاملة للأحداث تقوم على مبدأ النسبية والمقارنة والتحليل. وبذلك غدا التاريخ محور تفاعلات الجنس البشري وميدان نشاطه وساحة تتحقق فيها الجهود الفردية والجماعية، وأمكن توسيع حقل البحث التاريخي من حيث المواضيع والاهتمامات والأنشطة. فلم يعد الجانب السياسي والدبلوماسي والعسكري طاغيًا على الكتابات التاريخية كما كان الحال في كتابات المدرسة الوضعية، وإنما خُصّت النشاطات الاقتصادية والحركية الاجتماعية والميول الفردية بمعالجة معمقة[71]. فالتاريخ بحسب إدغار موران "واقع معقّد لا يمكن مقاربته إلا من خلال فكر معقّد"[72]. ولعل هذا ما أحسّ به بلوك، وحاول تجاوزه واستيعابه بقوله: "ليس هناك سوى علم للإنسان في الزمن، وهو في حاجة باستمرار إلى أن يوحد بين دراستَي الأموات والأحياء، إنه التاريخ العام Histoire universelle الذي لا يستطيع أن يتكون إلا بتكامل المعارف الإنسانية"[73].

2. عملت مدرسة الحوليات على ربط التاريخ بالعلوم الاجتماعية والمعارف الإنسانية التي حاولت الجمع بينها Interdisciplinarité في تكامل يسمح بتصور شامل للتاريخ. فحاولت إلغاء حدود الاختصاص الضيق بين علوم التاريخ والاقتصاد والإحصاء والاجتماع واللسانيات والأنثروبولوجيا، وعالجت أحداث التاريخ من منطلق جغرافي وتحليل اقتصادي ومقاربة إحصائية ونظرة اجتماعية؛ لأن دراسة المجتمعات تتطلب استغلال المعارف كلها لفهمها وتحليلها. كما رأت أن منطق التاريخ هو تحليل شروط الوسط والمجال الطبيعي، وأن عمقه هو تحديد مكونات المناخ العقلي والثقافي والنفسي، مع اعتماد منظور كمي ومقاربة نوعية، مستعينة في ذلك بالمعارف الإنسانية، خاصة بسوسيولوجية إيميل دوركهايم (1858-1917) Durkheim Émile وجغرافية فيدال دو لابلاش (1845-1918)

---

70 Braudel, "Positions de l'histoire en 1950," p. 23.

71 Fernand Braudel, "L'histoire et les sciences de l'homme," in: Braudel, *Écrits sur l'histoire* (1977), p. 87.

72 إدغار موران، "المعارف العلمية: تكامل وترابط"، ترجمة الزواوي بغورة، **مجلة البيان**، العدد 418 (أيار/ مايو 2005)، ص 67.

73 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: A. Colin, 1949), p. 15; Jean Ehrard & Guy Palmade, *L'Histoire*, Collection U (Paris: A. Colin, 1965), p. 380.



Vidal de La Blache[74]. وهذا ما أثار مسألة استقلال علم التاريخ بخصوصيته وعلاقة المؤرخ باختصاصات مميزة، "فالحياة (بالنسبة إلى المؤرخ) قصيرة جدًا لا تسمح له بالتعمق والتخصص في وثائق تتطلب وقتًا طويلًا للحصول عليها وتحليلها، فالمؤرخ عليه أن يبقى مؤرخًا والجغرافي جغرافيًا والاقتصادي اقتصاديًا، فعلى كل واحد أن يتكلم لغة أمه، ويتحاور حول ما يعرفه"[75].

وقد اتخذ مؤرخو الحوليات مرجعية لهم من توجه فيدال دو لابلاش في **حوليات الجغرافيا** (1891) *Annales de géographie*، ومن أطروحات تلميذه إيمانويل دومارتون (1873-1955) Emmanuel de Martonne، وكتابات فريدريش راتزل (1844-1904) Friedrich Ratzel، فغدت الجغرافيا الإنسانية والثقافية عاملًا في التحليل التاريخي، فقد "اهتم راتزل بنشاط الإنسان في الأرض وأنماط حياته لإحداث التوازي والتوازن في وقت واحد الذي رأى فيه قاعدة مهمة في علم الجغرافيا الحديثة"[76]؛ كما كان لسوسيولوجية دوركهايم تأثيرٌ في بلوك في دراسته للجوانب المتعلقة بالمقومات الاجتماعية، فكانت عاملًا مساعدًا على زرع روح مفاهيمية حيّة واكتساب القدرة على التفسير الاجتماعي في الأمد التاريخي[77].

وأصبح التواصل مع العلوم التي لها صلة بالتاريخ، وخاصة علوم الجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجيا، من أهم مميزات مدرسة الحوليات، وغدت الجغرافيا أساس الدراسة التاريخية، وخاصة الجغرافيا الإنسانية التي طوّرها في جامعة السوربون كلٌّ من فيدال دو لابلاش وألبير دومانجون (1872-1940) Albert Demangeon. وهذا ما سمح لمؤرخي الحوليات بأن يعالجوا المجال الجغرافي، بوصفه محيطًا مرتبطًا بنشاط الإنسان؛ حيث يعيش السكان، وتُقام الهياكل والبنى، وتتطور علاقات الجماعات وعقلياتهم ونفسياتهم. وتعامل مؤرخو الحوليات مع علم النفس واللسانيات، بوصفهما أساس التواصل الذي تُبنى عليه العلوم الإنسانية انطلاقًا من اللسان؛ لأن اللغة هي الطريق المفضل لدراسة علوم الإنسان[78].

وغدت علوم النفس واللسانيات والأنثروبولوجيا معارف ساعدت على توسيع مجال التاريخ وفتح آفاق واسعة له، كما سمحت بتظافر جهود ذوي الاختصاص في علوم الإنسان للتغلب على الصعوبات التي تعترض المؤرخ في إطار تقسيم العمل وتكامله. وبذلك تمكّن التاريخ من أن يتوسّع، ويأخذ أبعادًا عالمية في سعيه للتعرف الكلي إلى التطورات الاجتماعية كلها، وتوجهه للارتقاء إلى تاريخ مقارن بين الحضارات. وهذا يتطلب أساسًا ثقافة شاملة، ونظرة بنائية، والعودة إلى النظر إلى التاريخ، بوصفه أحد علوم الإنسان التي لا تُفهم إلا في سياق واحد يقوم على تعاون المعارف المتكاملة La coopération interdisciplinaire، بهدف إرساء منهج تكاملي للعلوم الإنسانية والاجتماعية من داخل علم التاريخ Pluridisciplinaire[79].

3. رأت مدرسة الحوليات التطور التاريخي ظاهرة بشرية فرضتها متطلبات الحياة ومنطق التعامل مع الأشياء، فحاولت دراسة المجتمع بوصفه مجموعات متحركة وليس بوصفه وحدات جامدة، انطلاقًا من المعلوم والملموس والملاحظ، بدءًا بالحاضر، ومرورًا بمتغيرات الحركة التاريخية التي جعلت من الحضارة عملية استهلاك، وأحيانًا تبذير؛ بالنظر إلى أن لكل حضارة فائضًا اقتصاديًا، وأن

---

74 فِرُّو، ص 200.

75 Bloch, p. 15; Ehrard & Palmade, p. 380.

76 صلاح الدين الشامي، **الفكر الجغرافي: سيرة ومسيرة** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999)، ص 377.

77 حبيدة، ص 62.

78 Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme* (Paris: Anthropos,1971), p. 141; Antoine Casanova & François Hincker, *Aujourd'hui l'histoire* (Paris: Éd. Sociales, 1974), p. 8

79 وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات- مدارس- مناهج**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 206.

عاملَي الإبداع والخوف ينظمان المجال أو يدمرانه، وهذا ما يجعلهما يتحكمان في قدر الأمم ومصير الحضارات، كما أوضح ذلك بروودال في كتابه **هوية فرنسا**.

وقدم دوركهايم وتلامذته في مجلة **سنة علم الاجتماع** *L'année sociologique* التي أُنشِئَت عام 1897 لمؤرخي الحوليات الفرنسيين نموذجًا جديدًا في البحث، أثار فيهم الأمل في فهم العالم مباشرة في مجموعه وخصوصيته واستخلاص قوانين المجتمعات[80]، بحيث أمكن لمؤرخي مدرسة الحوليات أن يصلوا إلى معنى الأحداث التاريخية، سواء في مظهرها الاقتصادي أو دوافعها ومظاهرها الدينية. وبذلك تراجع المنهج التاريخي المعتمد على تحليل الوثائق أمام الأخذ بالبنائية Structuralisme بوصفها منهجًا للبحث؛ ما أدى إلى اعتراضات جوهرية على المناهج التاريخية القديمة القائمة على ملاحظة التطور، وبذلك غدت المقاربة البنائية أساسًا لدراسة المجتمعات البدائية، فتراجعت الأحداث التاريخية أمام تحليل الظواهر.

وهذا أثار قلق المؤرخين من أصحاب التوجه البنائي Structure، بعد أن رأوا أن مهمة التاريخ انحصرت في اختراع أسس الهياكل (البنائية)، بينما الباقي أصبح من مهمة الاختصاصيين الأكثر تميزًا[81]. وعبّر عن ذلك عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس (1908-2009) Claude Lévi-Strauss حينما لاحظ أن البنائية في دراسة التاريخ قد "تؤدي إلى كل شيء شريطة أن تبتعد عن هذا الكل"[82]؛ وينجم عن ذلك تراجع مكانة التاريخ وحصره في مبادئ بسيطة متعلقة بعملية النقد.

4. حاولت مدرسة الحوليات تطوير منهج البحث التاريخي؛ فعملت على تجاوز الطرائق التقليدية والقواعد التي رسّختها المدرسة الوضعية في معالجة الوثائق وتحليلها. فركّزت على طرح الإشكالات وتطوير التحليل والاستنتاج، وحدَّت من التوجُّه نحو التاريخ الحدثي المجرد Histoire événementielle الذي هيمن على التاريخ السياسي والعلاقات الدولية، لتتعمق أكثر في التاريخ التفسيري Histoire explicative الذي يعالج التاريخ من منطق جغرافي وتحليل اقتصادي ونظرة اجتماعية، وأسهمت في ذلك الدراسات المؤسسة للتاريخ المسألة أو تاريخ الإشكالات، فحققت خطوات متقدمة سهّلتها التحولات المنهجية والتصورية التي صاحبت نمو العلوم الاجتماعية.

طُرحت من خلال هذا التوجه إشكالية "التاريخ المسألة" L'histoire problème من منظار كمي ومقاربة نوعية، والتاريخ المسألة هو معالجة التاريخ من خلال مسائل رئيسة يُعتمَد فيها التعمق والتحليل والنظرة الشاملة، بحيث لا يمكن تفسير ظاهرة تاريخية إلا بوساطة "تاريخ شامل إجمالي" يربط العوامل المختلفة (جغرافية، اقتصادية، سياسية، اجتماعية، ثقافية) للوصول إلى سبر أغوار الحالات الذهنية للمجتمعات موضوع الدراسة في زمن محدد[83]. وقد قدم بلوك نموذجًا لهذا التوجه في كتابيه: **الخصائص الأصلية لتاريخ الريف الفرنسي** (1931)، و**المجتمع الفيودالي وتشكل علاقات التبعية** (1940). وبذلك تراجع المضمون التاريخي بوصفه أحداثًا وتصورات أمام طغيان الدراسات المتخصصة، خاصة في مجالَي الاقتصاد والاجتماع، فكان التقصي والتحليل المعمق للأعمال والأطروحات والمقالات عائقًا دون الإلمام بها وتكوين فكرة متكاملة عنها من القراء؛ ما اضطر الباحثين إلى المعالجة المعتمدة على العرض التاريخي العام والاستنتاجات العامة.

---

80 المرجع نفسه، ص 201.

81 Léon-E. Halkin, "L'histoire en question," in: *Initiation à la critique historique*, 4ème édition revue, Cahiers des Annales 6 (Paris: A. Colin, 1973), p. 149.

82 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 348.

83 فِرُّو، ص 199.



5. نادت مدرسة الحوليات بالتاريخ المفتوح المنافي لفكرة الشمولية والمتجاوز لمفهوم المركزية الأوروبية، فتجاوزها للمنهج الوضعي الملتزم بالقواعد، وانتقالها إلى تاريخ إنساني منفتح على الفعل الإنساني لا يقل أهمية، في مجال التاريخ، من الانتقال من فهم بطليموس إلى نظرة كوبرنيكوس في فهم بناء الكون[84]. وقد أخذت في ذلك بمنهج تاريخي يستوعب مناهج العلوم الاجتماعية وحقول المعرفة الإنسانية ومظاهر الحياة المختلفة. فمسألة الموت على سبيل المثال لا يمكن معالجتها إلا من خلال الحياة بحسب تعبير لوسيان فيفر، كما أن مواضيع من قبيل الطفولة والعائلة والحب والحياة والجنس هي مظاهر لتاريخ وجودي Histoire existentielle، وتاريخ معيش Histoire vécue، وتاريخ كلّي Histoire totale، بحسب ما ذهب إليه فيليب آرييس[85].

وأدى ذلك إلى توسع مفرط في مختلف جوانب التاريخ، بوصفه علم الإنسان في أبعاده جميعها؛ بحيث أصبح تنوع المعرفة التاريخية وشموليتها عائقًا أمام التوجّهات أو المراهنات على إعادة كتابة تاريخ نوعي شامل ومتكامل؛ ما أثار نقاشًا لتحديد البعد التاريخي وعلاقته بالمعارف الأخرى. كما أن هذا التوسع المفرط في المعالجة التاريخية وتوجّه التاريخ للاندماج في علوم الإنسان، جعل بعضهم يخشى أن ينهار علم التاريخ، ويفقد وجوده. ولعل هذا ما أوحى إلى برودال، في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس حول التاريخ، قولَه إنه ليس هناك أفظع من حالة يمارس فيها إنسان اختصاصه، ويزرع مزروعه، ويتابع في الوقت نفسه إسهام جاره، ما دامت الأسوار العالية غالبًا ما تسد النظر[86]. وبهذا التوسع والتنوع في مواضيع التاريخ، توجّهت الدراسات التاريخية إلى نشر ثقافة تاريخية عامة؛ ما حدّ من جهود الباحثين في التعمق، ولم يساعد على إضافة شيء جديد للمنهج التاريخي، وأبعد الهواة من الساحة، وفرض الأعمال الأكاديمية على المكتبات التاريخية، وأسهم في حضور المؤرخ الأكاديمي على الساحة الثقافية.

6. اعتبار البعد الزمني أو الأمد الزمني Durée على أنه أساس الحركية التاريخية، فقد رأى برودال أن الأمد الزمني هو مكون رئيس للتاريخ، وأنه متعدد المراحل ومختلف السرعة بحسب طبيعة الأحداث، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، هناك الزمن شبه الثابت (الجغرافي)، والمدى المتوسط (الاجتماعي)، والسريع (الحدثي أو الفردي). وهذا ما حاول المؤرخون الماركسيون الاعتراض عليه؛ إذ رأوا أنه محض وجهة نظر متفردة عن الوجود المادي الذي جرى تحليله بحسب النظرة الماركسية. لكنّ البحث في حقول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي تجاوز ذلك حينما توجه نحو بلورة أنماط التفكير الجدلي التي تربط بين مستويات التعبير والتحول في مجرى التاريخ[87].

وعلى كل فإن عامل الزمن باختلاف سرعته يؤدي إلى تغير مواضيع التاريخ؛ لذلك من الضروري إعادة التفكير في جدلية المجال والزمن، والانطلاق من مقاربة جغرافية؛ فالتاريخ بهذا المنظور أشبه بالأوراق المرصوصة فوق بعضها، تعبرها التيارات التاريخية صعودًا ونزولًا، وقد لا تبلغ السطح الخارجي أو لا تصل إلى الأعماق. ولهذا يجب أن يُنظَر إلى أحداث التاريخ رأسيًا؛ لكون تلك الأحداث التي تأتي من الأعلى نحو الأسفل قد لا تصل دائمًا إلى العمق، وبالعكس فما يحدث ببطء شديد بالقرب من القاع قد لا يصل دائمًا إلى السطح. وهذا ما يجعل المؤرخ أمام تواريخ Histoires متوازية بوتيرة مختلفة، وهذا يتطلب منه أن يعيش داخل الزمن، وأن يعالج موضوعه انطلاقًا من مجاله (الزمن البطيء) ومجتمعه (الزمن المتوسط)، قبل التعرض لأفراده وأحداثه السريعة (الزمن السريع)، وهذا ما طبقه برودال في تاريخ البحر المتوسط في القرن السادس عشر.

84 فاطمة قدورة الشامي، **علم التاريخ** (القاهرة: دار النهضة العربية، 2001)، ص 114-118.

85 Ariès, *Le Temps de l'histoire* (1954); Philippe Ariès, *Le Temps de l'histoire*, Collection L'univers historique (Paris: Seuil, 1986), pp. 227-228.

86 Braudel, "Positions de l'histoire en 1950," p. 33.

87 حبيدة، ص 59.

7. تجاوزت مدرسة الحوليات التاريخ الخطي الماركسي Histoire linéaire الذي تغلب عليه الرؤية الأحادية للتأثيرات المادية في تطور المجتمعات، ويظهر في توجّهات جان جوريس Jean Jaurès في مشروع التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية Histoire socialiste de la Révolution française. وكان لهذا التوجه تأثير ملموس في التوجّهات الأولى لمدرسة الحوليات، لكنّ تنوع المصادر والانفتاح على العلوم المساعدة للتاريخ، والأخذ برؤية تتناول المجتمع من خلال دراسة السلوك والذهنيات والمعتقدات، سمحا للحوليات بالتمايز من التوجه الاشتراكي في معالجة التاريخ؛ وهذا ما أكد استقلالية منهج الحوليات عن المقاربة الماركسية في نظرته إلى التطور التاريخي.

وعلى الرغم من استقلال مدرسة الحوليات برؤيتها للتاريخ عن المقاربة الماركسية التي حاولت التأثير فيها وتوجيهها، فإن المسحة الاشتراكية ظلت ماثلة في أعمال روّاد مدرسة الحوليات التي تناولت الريف وتطور المجتمع والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية للثورة الفرنسية، التي حاول الماركسيون استغلالها للتنظير لمشروعهم الثقافي[88]. وظهر هذا التأثير واضحًا في بعض المقاربات من قبيل دراسة جورج لوفيفر Georges Lefebvre "الفلاحون في منطقة الشمال خلال الثورة الفرنسية" "Les paysans du Nord pendant la révolution française" (1960)، ودراسة فيلار "كتالونيا في إسبانيا الحديثة" "La Catalogne dans l'Espagne moderne" (1962-1963)، ومعالجة لابروس لـ "تاريخ الأسعار في القرن الثامن عشر" "Histoire des prix au XVIIIè siècle" (1933).

8. الاهتمام بجوانب التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ولعل أفضل مثال على هذا المنحى دراسات بلوك في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعصر الوسيط في أوروبا التي أحدثت نقلة نوعية في منهج التاريخ وطريقة معالجته، وقد جمع في هذه الدراسات بين نظرته للبعد الزمني والنشاط الإنساني، خاصة في دراسته لخصائص التاريخ الريفي الفرنسي من خلال مسألة الرق والقنانة والإقطاع والأدوات والآلات الزراعية، التي كان لها أثر كبير في مؤرخي الحوليات الذين اعتمدوا الإحصائيات والتحليل في دراستهم للتاريخ الاقتصادي. كما تحوّل الاهتمام نحو تلمّس الحقائق الاجتماعية بوصفها وقائع Faits تفرض نفسها عن طريق التراكم عبر فترة زمنية طويلة؛ ما أكد المنحى الذي يرى أن الإنسان موضوع التاريخ، والتاريخ علم المجتمعات البشرية، وهذا أدّى إلى الاهتمام بالذهنيات المنظمة لتلك المجتمعات، فتوجّه لوسيان فيفر - على سبيل المثال - إلى دراسة السلوكات والعقائد. وبذلك أعادت مدرسة الحوليات التاريخ إلى مصادره الإنسانية التي عرفها عصر النهضة (القرن السادس عشر) من خلال كتابات جان بودان Jean Bodin (1530-1596) والبندكتيين[89].

وساعد هذا التوجه على إضفاء طابع اجتماعي ونظرة اقتصادية وتصور جغرافي على التاريخ؛ وذلك بإلغاء الحدود بين هذه المعارف، بحيث أصبح علمَا الاجتماع والتاريخ متداخلَين، فبحسب تعبير المؤرخ الإنكليزي إ. هـ. كار E. H. Carr أصبح التاريخ اجتماعيًا، وأصبح علم الاجتماع تاريخيًا[90]، وهذا تطوّرٌ جيدٌ للعلمَين؛ لأنه جعل الحدود بينهما مفتوحة الحركة في الاتجاهين، إلا أنه حدّ من حيوية البحث.

خاتمة

نقل مشروع مدرسة الحوليات الفرنسية الذي أسّس له لوسيان فيفر ومارك بلوك؛ التاريخ من طغيان الحدث إلى دراسة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والأنثروبولوجية والذهنية في حياة الإنسان، وأحدث تحولًا حقيقيًا عن التاريخ الحدثي - السياسي وتاريخ الوقائع؛ أي تاريخ السرد والحدث والفرد، وهذا ما عبّر عنه فيفر بقوله إن التاريخ "الدبلوماسي" محض أحجيات لخلوّه من الأحداث العميقة؛

88 كوثراني، **تاريخ التأريخ**، ص 196-197.

89 Braudel, "Positions de l'histoire en 1950," p. 15.

90 Edward Hallett Carr, *What is History?* (Cambridge: University of Cambridge; Penguin Press, 1961).



ما يسوّغ تجاوزه إلى تاريخ "اجتماعي" ينطلق من واقع الحياة بشموليتها[91]، وفق الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur الذي يرى أن مواضيع (الحوليات) تتناول "حقيقة اجتماعية شاملة" Fait social total[92].

من خلال هذا التوجه، سعت مدرسة الحوليات لمعالجة التاريخ، بوصفه وحدة متكاملة تتفاعل فيها عوامل جغرافية واقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية، بحيث لا يمكن تفسير أي ظاهرة تاريخية إلا بوساطة معالجة متكاملة ضمن "تاريخ إجمالي" يقوم على مقاربة اجتماعية تحاول سبر أغوار الحالات الذهنية للمجتمعات المخصوصة بالدراسة في زمن تاريخي محدد[93]. وقد أُطلِق عليها مصطلح "الذهنية الجماعية"؛ لأنها تهتم بمظاهر الثقافة من حيث هي بناء اجتماعي في أمد طويل، وتبحث في دلالة سمات الإنسان وأفعاله، والانطلاق منها إلى مقاربة خصائص سلوكه وذهنيته التي ترقى إلى مصافّ الرموز، بوصفها سمات الفكر الذي ساد مدنية من المدنيات[94].

وعلى الرغم من وحدة منطلقاتها وأهدافها الأولى، فقد تنوّعت مدرسة الحوليات الفرنسية، وتحوّلت اهتماماتها، وتشعّبت منذ مرحلة التأسيس، وفي أثناء مرحلة الترسيخ، ثم محاولة التجديد والأزمة، فترك كلُّ جيل من الأجيال المتعاقبة بصماته المتميزة عليها. لكن ما جمع بين هذه الأجيال من مؤرخي الحوليات هو انفتاحهم على العلوم الاجتماعية الذي مكّنهم من توسيع آفاق البحث التاريخي ومناهجه وأساليبه، حتى بدا التاريخ كأنه علم مركزي يسخّر المعطيات الاقتصادية والكمية، وتتقاطع فيه العلوم الاجتماعية الأخرى التي تبدو كأنها أُخضعت له، فيظهر المؤرخ كقائد الجوق الذي يخضع له العازفون الآخرون، إلا أن شعورًا بذوبان هوية المؤرخ والتاريخ انتشر بين المؤرخين منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي.

فبعد أن أراد المؤرخ تسخير العلوم الأخرى لتكون في خدمة التاريخ، وهذا ما نجح في تحقيقه فرنان بروديل إلى حد بعيد بفرضه التاريخ بوصفه محورًا للعلوم الاجتماعية من خلال مفهوم "الزمن الطويل"، تهشّمت الصورة المثالية بعد أن ضاق التاريخ بما عُدَّ هيمنة للعلوم الاجتماعية الأخرى عليه، لتدفع بذلك مدرسة الحوليات ثمن انفتاحها ونجاحها. وكان هذا الثمن أزمة هوية المؤرخ الذي انغلقت عليه البناية التي شيّدها بنفسه؛ فهو كالبنّاء الذي يبني بيتًا من الداخل بمواد جلبها من أماكن بعيدة، فأحاطت به جدران البيت لتأسره. وعلى الرغم من أن "التاريخ الجديد" نجح مؤقتًا، من خلال أعمال لوغوف ونورا ودوبي، في إعطاء مدرسة الحوليات نَفَسًا جديدًا، فإن هذا النفس كان قصيرًا كما تنبّه لذلك فرانسوا دوس وغيره من المؤرخين، وليس أقلهم شأنًا بيار نورا وجورج دوبي.

ربما يحمل هذا الشعور بالأزمة في طياته مشروع "انفتاح" جديد، يتجدد من خلاله عمل المؤرخ باسترجاعه هامش المناورة والمبادرة والحرية التي فقدها، فتتجدد علاقته بالماضي والكتابة التاريخية المستقلة بذاتها المتقبّلة لتنوع الأطروحات والإشكالات والمناهج.

***

وبناء عليه، فقد تناولنا في هذا البحث منطلقات مدرسة الحوليات وإسهاماتها والأزمة التي آلت إليها، وهاهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال مهم قد يكون منطلق أبحاث مستقبلية، يتعلق بموقع الدراسات التاريخية في العالم العربي وهو: أكان لها أثر في تجديد المنهج وطرح التساؤلات حول قضايا التاريخ العربي، أم أن أثرها انحصر في تتبع بعض المؤرخين العرب لإنتاج هذه المدرسة وإعجابهم بمنهجها في تناول أحداث التاريخ؟ وفي انتظار أبحاث معمّقة في هذا المجال، نرجح الطرح الثاني؛ إذ إن العالم العربي يعيش أزمة مضاعفة سواء

---

91 طحطح، ص 132.

92 المرجع نفسه.

93 فِرُّو، ص 199.

94 هورس، ص 108.



من حيث المنهج وطريقة المعالجة أو من حيث مجالات البحث ومضامين الدراسات. وقد أشار إلى ذلك بعض المؤرخين العرب ومنهم قسطنطين زريق الذي نقد استخدام مناهج بلوك بشيء من الضمنية في كتاباته[95]، وكذلك بعض المؤرخين الأكاديميين لاحقًا أمثال وجيه كوثراني ووليد نويهض ومحمد حبيدة الذين عرَّفت كتاباتهم القارئ العربي بمنهج مدرسة الحوليات وتوجّهاتها[96]. في حين ظل مجمل الإسهام التاريخي العربي غير متجاوب مع ما طرحته مدرسة الحوليات؛ ولعل ذلك يعود إلى التباين الحاصل في مجال الدراسات التاريخية العربية بين الجيل القديم أو المخضرم والجيل الجديد الناشئ. فالجيل القديم حافظ على المستوى الأكاديمي باعتماده المنهج التاريخي المستمد من المدرسة الوضعية التي تعبّر عنها العديد من المؤلفات المنهجية الموجّهة إلى الطلاب الجامعيين في البلاد العربية، بينما حاول الجيل الجديد تعرُّفَ واقع الدراسات التاريخية في الغرب من دون أن ينجح في الاستفادة منها في تجديد مقارباته ومناهجه. ومن ثم ظل المشتغلون بالتاريخ في العالم العربي بعيدين عن تفاعل مثمر مع ما طرحته مدرسة الحوليات، باستثناء بعض المؤرخين الذين سمحت لهم الظروف بالاحتكاك بالأوساط العلمية الغربية، والاطلاع على واقع البحث التاريخي في الغرب في أثناء تحضيرهم أطروحات جامعية تحت إشراف أساتذة أخذوا بمنظور مدرسة الحوليات ومنهجها.



95 من إسهاماته ضمن هذا التوجه: قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ**، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1962)؛ قسطنطين زريق، **معركة الحضارة** (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)؛ قسطنطين زريق، **نحو المستقبل** (بيروت: دار العلم للملايين، 1977).

96 وجيه كوثراني، **المدارس التاريخية في الغرب وعند العرب** (بيروت: دار الأزمنة، 2008)؛ كوثراني، "قراءة ومراجعات في الممارسة التاريخية العربية"، في: **تاريخ التأريخ**، القسم الثالث، ص 233-298؛ كوثراني، "تاريخ التأريخ وإشكالية المنهج في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة"، **منبر الحوار**، السنة 9، العددان 32-33 (1994)، ص 132-135؛ حبيدة؛ وليد نويهض، **المفكرون العرب ومناهج كتابة التاريخ: عرض ومناقشة** (بيروت: دار ابن حزم، 1996)؛ خالد فؤاد طحطح، **الكتابة التاريخية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2012).

References

المراجع

(ملاحظة: اقتصرنا في هذه القائمة على المراجع المستخدمة في كتابة البحث. أما تلك المُشار إلى عناوينها، فقد ارتأينا عدم إدراجها في القائمة لكثرتها، ويمكن القارئ الرجوع إلى عناوينها في متن البحث أو هوامشه).

العربية

أعمال ندوة حصاد المدرسة التاريخية لتاريخ مصر الحديث والمعاصر في الخمس والعشرين سنة الأخيرة (4-5 نوفمبر 1995). بيروت/ القاهرة: دار الشروق، 1997.

بروديل، فرنان. **قواعد لغة الحضارات**. ترجمة الهادي التيمومي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

حبيدة، محمد. **المدارس التاريخية: برلين- السوربون- استراسبورغ: من المنهج إلى التناهج.** الرباط: دار الأمان، 2018.

زريق، قسطنطين. **معركة الحضارة.** بيروت: دار العلم للملايين، 1964.

______. **نحن والتاريخ.** ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1962.

______. **نحو المستقبل.** بيروت: دار العلم للملايين، 1977.

الشامي، صلاح الدين. **الفكر الجغرافي: سيرة ومسيرة.** الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999.

الشامي، فاطمة قدورة. **علم التاريخ.** القاهرة: دار النهضة العربية، 2001.

طحطح، خالد فؤاد. **الكتابة التاريخية.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2012.

______. **تحولات الكتابة التاريخية.** سلسلة كتاب الرافد 43. الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2013.

فِرُّو، قيس ماضي. **المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

كوثراني، وجيه. "تاريخ التأريخ وإشكالية المنهج في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة". **منبر الحوار.** السنة 9، العددان 32-33 (1994).

______. **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000.

______. **المدارس التاريخية في الغرب وعند العرب.** بيروت: دار الأزمنة، 2008.

______. **تاريخ التأريخ: اتجاهات- مدارس- مناهج.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

لوغوف، جاك. **التاريخ الجديد.** ترجمة محمد الطاهر المنصوري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

ليشته، جون. **خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة.** ترجمة فاتن البستاني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

موران، إدغار. "المعارف العلمية: تكامل وترابط". ترجمة الزواوي بغورة. **مجلة البيان.** العدد 418 (أيار/ مايو 2005).

نويهض، وليد. **المفكّرون العرب ومناهج كتابة التاريخ: عرض ومناقشة.** بيروت: دار ابن حزم، 1996.

هورس، جوزف. **قيمة التاريخ (دراسة فلسفية).** ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1964.

يفوت، سالم. **الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991.

الأجنبية

Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

_______. *Le Temps de l'histoire.* Monaco: Éd. du Rocher, 1954.

_______. *Le Temps de l'histoire.* Collection L'univers historique. Paris: Seuil, 1986.

_______. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Plon, 1969.

Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien.* Paris: A. Colin, 1949

Braudel, Fernand (dir.). *Le monde de Jacques Cartier*. Paris: Éd. Berger-Levrault, 1984.

_______. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIIIè siècles.* Paris: Armand Colin, 1979.

_______. *Discours de réception à l'Académie française.* Paris: Éd. Arthaud, 1986.

_______. *Écrits sur l'histoire.* 2nde éd. Paris: Flammarion, 1977.

_______. *Écrits sur l'histoire.* Paris: Flammarion, 1969.

_______. *Grammaire des civilisations.* Paris: Flammarion, 1993.

_______. *L'Europe.* Paris: Arts et métiers graphiques, 1982.

_______. *L'identité de la France.* Tome 1: *Espace et histoire.* Paris: Éd. Arthaud-Flammarion, 1986.

_______. *La dynamique du capitalisme.* Paris: Éd. Arthaud, 1985.

_______. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Paris: Armand Colin, 1949.

_______. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 2nde éd. Paris: Armand Colin, 1966.

_______. *Le monde actuel: les grandes civilisations du monde actuel.* Paris: Belin, 1963; 2nde ed. Paris: Flammarion, 1969.

_______. *Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492-1577.* Alger: J. Carbonel, 1928.

_______. *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611).* Paris: Armand Colin, 1951.

_______. *Une leçon d'histoire*, *Actes du colloque de Château-Vallon*. Paris: Éd. Arthaud, 1986.

_______. *Venise (Photographies de Folco Quilici).* Paris: Éd. Arthaud, 1985.

Carlier, Omar. "Braudel avant Braudel? Les années algériennes (1923-1932)." *Insaniyat (Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales).* no. 19-20 (Janvier-Juin 2003).

Carr, Edward Hallett. *What is History?* Cambridge: University of Cambridge; Penguin Press, 1961.

Casanova, Antoine & François Hincker. *Aujourd'hui l'histoire.* Paris: Éd. Sociales, 1974.

Dosse, François. *L'histoire en miettes: Des Annales à la nouvelle histoire.* Paris: Éd. La Découverte, 1987.



Duby, Georges. *Orientations récentes des recherches historiques en France, Conférence à l'Institut français d'Athènes, 14 octobre 1991.* Athènes: Institut français d'Athènes, 1992.

Ehrard, Jean & Guy Palmade. *L'Histoire*. Collection U. Paris: A. Colin, 1965.

Ewald, François & Jean-Jacques Brochier. "Braudel. Le patron de la nouvelle histoire." *Le Magazine littéraire*. no. 212 (Novembre 1984).

Frémeaux, Jacques & Bernard Valette (dir.). *Analyses et réflexions sur l'histoire: L'écriture de l'histoire.* Paris: Ellipses Edition Marketing, 1980.

Gemelli, Giuliana. *Fernand Braudel*. trad. de l'italien par B. Pasquet & B. P. Marzi. Paris: Éd. Odile Jacob, 1995.

Halkin, Léon-E. *Initiation à la critique historique.* Paris: A. Colin, 1973.

Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme.* Paris: Anthropos, 1971

Hirsch, Bernard & Jean-Pierre Chrétien. "Maîtriser le temps: Entretien avec Jacques Le Goff." *Afrique et Histoire*. vol. 2, no. 1 (2004).

Labrousse, Ernest. *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien régime et au début de la Révolution française.* Paris: PUF, 1944.

Le Goff, Jacques (dir.). *L'homme médiéval* (Paris: Seuil, 1994),

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, 1958.

_______. *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.

Revel, Jacques. "Histoire et sciences sociales: Les paradigmes des Annales." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. vol. 34, no. 6 (1979).

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*. Collection L'université historique. Paris: Seuil, 1971.

Winock, Michel. "Qu'est-ce qu'un événement?" *Histoire.* no. 268 (Septembre 2002).

مراجع إضافية

Amalvi, Christian (éd.). *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones, de Grégoire de Tours à Georges Duby.* Notice sur Fernand Braudel. Paris: La Boutique de l'Histoire, 2004.

Armitage, David & Jo Guldi. "Le retour de la longue durée: Une perspective anglo-américaine." Jérôme Baudry (trad.). *Annales Histoire, Sciences sociales.* vol. 70, no. 2 (Avril-Juin 2015).



التسلم Received
2019-03-19

التعديل Revised
2021-09-21

القبول Accepted
2021-10-14

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/WSOL9630

أنيس عبد الخالق محمود | Anis A. Mahmoud*

نشوء تدوين التاريخ العثماني وتطوّره حتى أواخر القرن الخامس عشر

The Emergence and Development of Ottoman Historical Writing up until the End of the Fifteenth Century

تتناول هذه الدراسة تطور عملية تدوين التاريخ العثماني منذ نشأته حتى أواخر القرن الخامس عشر، وتقدّم مسحًا لأهم المصنفات التاريخية العثمانية ونبذةً عن مؤلفيها، وتوضح الاتجاهات العامة للتاريخ السياسي العثماني وانعكاساتها في أعمالهم، وتحاول تفسير مسألة غياب مصنفات تاريخية عثمانية طوال القرن الرابع عشر، ما يشكل فجوةً واسعة ولغزًا يصعب حلُّه في التاريخ العثماني. وتُعالَج موضوعات الدراسة في أربعة محاور: يدرس الأول فجوة التاريخ العثماني في القرن الرابع عشر، ويتناول الثاني البدايات التأسيسية لتدوينه حتى منتصف القرن الخامس عشر، ويغطي الثالث عهد السلطان محمد الثاني الذي يمثل البداية الحقيقية لتدوين التاريخ العثماني الرسمي، ويعالج الرابع العصر الذهبي لحركة تدوين التاريخ العثماني منذ عام 1484م حتى أواخر القرن الخامس عشر. وقد أُلحق كل محور بجدول مبسط يُبين أهم المؤلفين ومؤلفاتهم.

كلمات مفتاحية: الدولة العثمانية، الكتابة التاريخية، القرن الخامس عشر، مؤرخون عثمانيون.

The study deals with the development of the process of codifying Ottoman history from its inception until the late fifteenth century, and provides a survey of the most important Ottoman historical works and an overview of their authors, clarifies the general trends of Ottoman political history and their reflections in their works, and addresses the absence of Ottoman historical works throughout the fourteenth century, which constitutes a large gap and a mystery in Ottoman history. The research is split into four topics. The first studies the gap in Ottoman history in the fourteenth century. The second deals with the foundational beginnings of its codification until the middle of the fifteenth century. The third covers the reign of Sultan Muhammad II, which represents the true beginning of the codification of official Ottoman history. Finally, the fourth deals with the golden age of the Ottoman historiographical movement from 1484 until the end of the fifteenth century.

Keywords: The Ottoman Empire, Historical Writing, Fifteenth Century, Ottoman Historians.

* أستاذ التاريخ العثماني، قسم التاريخ، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد.
Professor of Ottoman History, Department of History, Faculty of Arts, Al-Mustansiriya University, Baghdad.
anisalkaysi@uomustansiriyah.com

مقدمة

من المفارقات الغريبة في التاريخ العثماني أن يبدأ تدوينه بعد نحو قرن كامل من قيام الدولة (في مطلع القرن الخامس عشر)، وليس حين تأسيسها في مطلع القرن الرابع عشر، ما يمثل فجوةً تاريخيةً واسعة. تحاول هذه الدراسة أن تجد تفسيرًا لها من خلال طرح بعض التساؤلات، من قبيل: لماذا لم يُدون العثمانيون تاريخهم المبكر؟ وهل هناك نصوص تاريخية فُقدت أو أُتلفت حقًا خلال الغزو التيموري للأناضول وهزيمة العثمانيين في معركة أنقرة في عام 1402م؟ أم أن تدوين التاريخ لم يكن ضمن دائرة اهتمامهم أصلًا حينذاك؟ وكيف نُفسر ذلك في وقت كانوا قد حققوا انتصارات كبرى على القوى المحلية والإقليمية المنافِسة، وكان ذلك أدعى إلى توثيق انتصاراتهم وإنجازاتهم قبل أن تحل بهم هزيمة أنقرة؟ تشكل هذه الجزئية من الدراسة - أي مصير التاريخ العثماني خلال القرن الرابع عشر - معضلةً حقيقيةً وعقدةً كبرى في دراسة تدوين التاريخ العثماني المبكر، ويكفي أن نقول إن المؤرخ البريطاني كولن إمبر وصف تلك المرحلة بـ "الثقب الأسود"، وإن "التاريخ العثماني حينذاك كان بالغ الإبهام بسبب ندرة المصادر الموثوقة، وإننا لا نملك مصادر معاصرةً تسمح بإعادة تركيبه"[1]. ومن أجل توضيح صورة التاريخ العثماني خلال القرن الرابع عشر، نتعقب هنا جذوره من خلال بعض مصادر القوى المعاصرة، المغولية والعربية والبيزنطية، ونقدم صورة مفترضة عن سبب إهمال العثمانيين الاهتمام بكتابة التاريخ خلال تلك المرحلة. لكن صلب الدراسة سيتركز على دراسة الاتجاهات العامة لتطور حركة تدوين التاريخ العثماني خلال القرن الخامس عشر، تلك العملية التي تأثرت بالتطورات السياسية للدولة وجهود السلاطين واهتمامهم بتدوين سيرتهم ومنجزاتهم العسكرية من جهة، وبالتطورات الاجتماعية والثقافية العامة للمجتمع العثماني من جهة أخرى. وتُبين الدراسة تزايد اهتمام الدولة العثمانية بتدوين تاريخها، ولا سيما بعد فتح القسطنطينية في عام 1453م، بعد تحولها من قوة إقليمية إلى قوة إمبراطورية، وظهور الحاجة إلى خلق وعي رسمي وشعبي في رسم هويتها السياسية الآخذة في التبلور، وهو أمرٌ أساسي لفهم نجاحها وبقائها زمنًا طويلًا. ولأهمية الموضوع وقلة الدراسات العربية عنه[2]، برزت الحاجة إلى الكتابة عنه في دراسة قد تكون نواةً لدراسات متخصصة تتناوله بالإفاضة والتحليل.

أولًا: القرن الرابع عشر: فجوة تدوين التاريخ العثماني

يمثل القرن الرابع عشر الميلادي فجوةً واسعةً في تدوين تاريخ الدولة العثمانية المُبكر، أي منذ تأسيسها حتى مطلع القرن الخامس عشر، حينما أوشكت أنْ تنهار بعد هزيمة الجيش العثماني أمام جيش تيمورلنك (1336-1405م) في معركة أنقرة (28 تموز/ يوليو 1402م). فخلال أكثر من قرن لم يظهر نص تاريخي معاصرٌ واحدٌ يدون سيرة الحكام الأربعة الأوائل: عثمان غازي (1300-1324م)، وأورخان غازي (1324-1362م)، ومراد الأول "خداوندگار" (1362-1389م)، وبايزيد الأول "الصاعقة" (1389-1402م)، ما أثار

1 Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi," in: E. Zachariadou (ed.), *The Ottoman Emirate, 1300-1389* (Rethymnon: Crete University Press, 1993), p. 75.

2 ثمة دراسات عربية قليلة بهذا الخصوص، نذكر منها: علي إحسان قره طاش، "الكتاب في المجتمع العثماني (من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين)"، ترجمة سهيل صابان، **مجلة الفيصل**، العدد 346 (أيار/ مايو-حزيران/ يونيو 2005)، ص 72-89؛ رابعة مزهر شاكر ومحمد عبد القادر خريسات، "الكتابة التاريخية عند العثمانيين في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي"، **دراسات - العلوم الإنسانية والاجتماعية**، مج 41، العدد 1 (2014)، ص 70-79؛ عبد الرحيم بنحادة، "لمحة عن الأستوغرافية العثمانية"، في: **بحوث ودراسات في التاريخ العثماني** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2017)، ص 15-45؛ وليد صبحي العريض وعمر العمري، "الكتابة التاريخية عند الأتراك العثمانيين 905-1313هـ/ 1500-1900م: قراءة في المصادر الأولية"، **أبحاث اليرموك - سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، مج 29، العدد 3 (2020)، ص 535-554؛ عباس قديمي قيداري، "نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني (من القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري/ 16 و17 الميلادي)"، **قلمنامه**، العدد 10 (حزيران/ يونيو-تموز/ يوليو 2020)، ص 520-533، شوهد في 2022/1/30، في: https://bit.ly/3He9vFn

تساؤلات عدة، من قبيل: كيف يمكن أن نبني معلوماتنا التاريخية عن ذلك القرن؟ وهل يمكن أن نُعول على مؤلفات القرن الخامس عشر لتكوين صورة صحيحة عن تاريخ العثمانيين خلال القرن السابق؟

في بحث أصيل له بعنوان "أسطورة عثمان غازي"، قدم كولن إمبر مجموعةً من الأدلة التي تدحض المُسلّمات السائدة عن أصل آل عثمان والمعلومات الأولى عن نشوء دولتهم، وخرج باستنتاج مفاده أن "أفضل شيء يمكن أن يقوم به المؤرخ هو الاعتراف صراحةً بأن تاريخ العثمانيين المبكر عبارة عن ثقب أسود، وأن أي محاولة لملء هذا الثقب لن تسفر إلا عن مزيد من الخرافات"[3]. ويعكس هذا الاستنتاج حجم المعضلة التي يعانيها المؤرخون في البحث عن التاريخ العثماني المبكر الذي هو الآن عبارة عن صورة قاتمة تحتاج إلى مزيد من النقد والتحليل.

يقودنا هذا الاستنتاج إلى مسألتين: الأولى أنه لا يمكن دراسة التاريخ العثماني المبكر بمعزل عن الاطلاع على مصادر القوى المعاصرة للعثمانيين (الإيلخانية والمغولية والسلجوقية والفارسية والعربية والبيزنطية والبندقية وغيرها)، أما الثانية فتتعلق بالآثار والنقوش والنقود العثمانية المبكرة التي توفر تفصيلات أخرى ونتائج أفضل عن ذلك التاريخ.

وفيما يخص المسألة الأولى، يمكن مراجعة بعض المصادر، مثل **جامع التواريخ: تاريخ المغول** لرشيد الدين فضل الله الهمذاني (1247-1318م)[4]؛ **ورحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**[5]؛ **وإنباء الغُمر في أبناء العمر؛ والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** لابن حجر العسقلاني (1371-1449م)؛ **وشذرات الذهب في أخبار من ذهب** لابن العماد عبد الحي الحنبلي (1623-1679م)[6]؛ **ونيل الأمل في ذيل الدول** لابن شاهين (1440-1514م)[7]؛ **ومسالك الأبصار في ممالك الأمصار** (1343م) لابن فضل الله العمري (1301-1349م)[8]. وكذلك مصادر من القرن الخامس عشر، لكنها تضمنت معلومات قيّمة عن القرن الرابع

3 من تلك المُسلّمات، مثلًا، ما تذكره المصادر عن كون أصلهم من قبائل الأوغوز، وأن عثمان غازي ينتمي إلى غزاة الأناضول، وأنه ينتمي إلى أسرة فلاحية أناضولية، كما سيتم توضيحه في سياق الدراسة. وكذلك ما يتعلق بترتيب الحكام العثمانيين الأوائل، فبدلًا من أن يكون ترتيبهم: عثمان، أورخان، مراد، يذكر إمبر أن الترتيب هو: عثمان، أردلان، أردهان (أورخان)، مراد. وقد حوّر عاشق باشا زاده اسم أردلان إلى علاء الدين (الأخ الأكبر لأورخان). ويذكر إمبر أيضًا أن المصادر البيزنطية تتحدث عن أردلان بوصفه الحاكم العثماني الثاني، وحكم مدة سنتين بعد عثمان وقبل أورخان (1324-1326م)، وهو الذي أسس قوات نظامية تسمى "يني كهية" ألبسها قبعات بيضاء ... إلخ. ينظر: Imber, pp. 71, 75. استند إمبر في هذا الترتيب إلى ابن حجر العسقلاني الذي يسمي أردلان "أردن علي"، ينظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، **إنباء الغُمر بأبناء العمر**، تحقيق حسن حبشي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969)، ج 4، ص 484.

4 رشيد الدين فضل الله الهمذاني، **جامع التواريخ: تاريخ المغول**، دراسة وترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000)، مج 2، ص 16-94. وفيه حديثٌ عن أصل الأتراك وتاريخ القبائل التركية والمغولية، مع تفصيلات مسهبة عن فروع الأتراك والمغول وأنسابهم وأساطيرهم.

5 محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمد عبد المنعم العريان (بيروت: دار إحياء العلوم، 1987)، ج 1، ص 315-320؛ إذ يتحدث عن لقائه بأورخان غازي، ويُسميه "اختيار الدين أرخان بك" و"سلطان بُرصا" [كذا]، ابن السلطان "عثمان جوق" (و"جوق" مقطع تركي يفيد التصغير، تمييزًا له من الخليفة عثمان بن عفان). ثم يستطرد قائلًا: "وهذا السلطان أكبر ملوك التركمان وأكثرهم مالًا وبلادًا وعسكرًا".

6 عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1992)، ج 8، ص 122؛ إذ يقول في حوادث سنة 725هـ (1325م): "وفيها أول الملوك العثمانية خلد الله دولتهم، وهو السلطان عثمان بن طغربك [كذا] بن سليمان شاه بن عثمان. تولى صاحب الترجمة سنة تسع وتسعين وستمائة [1300م]، فأقام ستًا وعشرين سنة. ونقل القرطبي أن أصله من التركمان الرحالة النزالة"؛ ينظر أيضًا: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 6، ص 255. وعن حياته ومؤلفاته، ينظر: عباس العزاوي، **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان (601-941هـ/ 1204-1543م)** (بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة، 1957)، ص 233-236.

7 عبد الباسط بن أبي الصفاء غرس الدين خليل بن شاهين، **نيل الأمل في ذيل الدول**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: المكتبة العصرية، 2002)، القسم 2، ج 1، ص 350. وقد نسخ ما ذكره ابن حجر.

8 شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق كامل سلمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 3، ص 233. ويسميها "بلاد أورخاد [ويقصد أورخان] بن عثمان، وعسكره خمسة وعشرون ألف فارس، وهو مجاورٌ الخليج القسطنطيني، وبينه وبين صاحب القسطنطينية الغَلَب والحروب".

عشر، مثل: **عِقد الجُمان في تاريخ أهل الزمان** (1446م) لبدر الدين أبي محمد محمود العيني (1361-1451م)[9]؛ **وزبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك** لخليل بن شاهين الظاهري (1410-1468م). وتمثل مصادر الأناضول الفارسية مصادر مهمة أيضًا، ومنها **تاريخ سلاجقة: يا مسامرة الأخبار ومسايرة الأخيار** (1443م) لمحمود بن محمد بن جمال الدين آقسرايبي الملقب بالجمالي الخلوتي (ت. بعد عام 1374م)[10]، **والولد الشفيق والحاقد الخليق** (1332م) للقاضي أحمد نظام الدين بن علي النيكدي (أو نيكده لي)[11]، **وبزم ورزم** (أو **تاريخ القاضي برهان الدين السيواسي**) لعزيز بن أردشير الأسترابادي البغدادي (ت. 1398م)[12]، الذي يعد من أهم مصادر الأناضول خلال القرن الرابع عشر. وهناك مصنفاتٌ أخرى عن تاريخ الأناضول، مثل **مختصر سلجوقنامه** أو **أخبار سلاجقة الروم** لمؤلف مجهول[13] وغيره. وكذلك، يمكن أن تصحح المصادر البيزنطية والإيطالية المحققة بعض جوانب ذلك التاريخ، غير أنها تبقى قاصرةً، ويجب أن تُعامل بحذرٍ شديد[14].

هناك كم كبيرٌ من الأساطير والحكايات الشعبية التي تغطي منطقةً أوسع من الأناضول، وتسبق تأسيس إمارة آل عثمان، غير أن بعضَها تناول مسائل وظّفها الإخباريون العثمانيون اللاحقون توظيفًا سياسيًا، كتلك القصة التي تقول إن عثمان غازي قد رأى في المنام قمرًا يخرج من صدر الشيخ أده بالي (1246-1326م)، ليستقر في صدره هو، ثم تخرج من سُرته شجرةٌ تغطي الأرض بظلالها، وهذه القصة ما هي إلا روايةٌ شعبيةٌ[15]، سبق أن ذكرها كل من أبي إسحاق الجوزجاني (ت. 873م)[16] عن مؤسس الدولة الغزنوية سبكتكين (942-997م) في كتابه **طبقات ناصري**، ورشيد الدين فضل الله عن طغرل بك وأخوين له، وخوجة زاده محمد، المعروف باسم أنوري أفندي (ت. 1512)، عن قائد عربي اسمه عياض، له صلةٌ بالأوغوز عن طريق إحدى الأميرات التركيات[17]. وقد شكلت تلك الحكايات والأساطير الشعبية مصدرًا آخر أُقحم في كتب التاريخ، وصارت بمرور الزمن جزءًا منه. ولا شك في أن الهدف من إقحامها تأكيد تفوق العثمانيين بين القبائل التركية المنافِسة.

يمكن الربط بين شُح المصادر من جهة، واستعصاء مشكلة قيام الدولة العثمانية على الحل من جهة أخرى، وهو ما أوضحه محمد فؤاد كوبريلي (1890-1966) Mehmet Fuat Köprülü ، بقوله: "إن المشكلة تكمن في أن المعنيين بدراسة نشوء الدولة العثمانية من

9 يذكر العزاوي أن وفاته كانت في عام 1448م، وأن كتابه (المكون من 24 مجلدًا) ينتهي بحوادث عام 1447م. ينظر: العزاوي، ص 232.

10 وهو بالفارسية والتركية، صدر بتحرير وتصحيح عثمان توران (أنقرة: جمعية التاريخ التركي، 1944).

11 توجد منه نسخة في مكتبة الفاتح برقم 4519.

12 عزيز بن أردشير الأسترابادي البغدادي، "بزم ورزم (تاريخ القاضي برهان الدين السيواسي)"، مخطوطة بالفارسية، عدد أوراقها 226 ورقة، من أوقاف الصدر الأعظم محمد راغب باشا، رقم القرص 38739، **كتاب بيديا**، شوهد في 2022/1/30، في: https://bit.ly/3w9bftp

13 يُنظر: ابن البيبي هوتسما، **أخبار سلاجقة الروم**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007). وهو ملخصٌ بالفارسية، كُتب بين شعبان 683هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر 1284م وشوال 684هـ/ كانون الأول/ ديسمبر 1285م، أي في زمن ابن بيبي. صادق أئينه وند وندا گليجاني مقدم، "خصائص تدوين التاريخ في عهد السلاجقة"، **مجلة العلوم الإنسانية**، مج 4، العدد 14 (2007)، ص 7.

14 منها: ستيفان رنسيمان، "المؤرخون البيزنطيون والأتراك العثمانيون"، في: برنار لويس وب.م. هولت، **مؤرخو العرب والإسلام حتى العصر الحديث**، ترجمة سهيل زكار (دمشق: دار التكوين، 2008)، ص 403-411؛
George Pachymeres, *Relations historiques*, A. Failler (dir.) (Paris: Institut Français d'études Byzantines, 1984-2000); Konstanty Michałowicz, *Memoirs of Janissary* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2010).

15 Victor Louis Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on their Textual Problems and their Sources," Unpublished PhD Dissertation, Faculty of Arts, University of London, SOAS, 1962, vol. 1, pp. 20-21, 25-26.

16 قال في روايته: "وقبل ولادته بساعة، رأى [فاتح المغول سبكتكين الغزنوي] في المنام أن شجرةً في منزله نمت في وسط الموقد، وكانت كبيرةً لدرجة أن ظلالها غطت الدنيا بأسرها". ومن فزعه من هذه الرؤيا استعان سبكتكين بأحد مفسري الأحلام الذي قال له إن الله سوف يهبه ابنًا غازيًا مباركًا، فحصل توقع المفسر الذي أخبر سبكتكين بألا يقص رؤياه لأحد، ينظر: منهاج السراج الجوزجاني، **طبقات ناصري**، ترجمة وتقديم عفاف السيد زيدان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ج 1، ص 366-367.

17 ينظر: محمد فؤاد كوبريلي، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص 31؛ Ménage, p. 21.

المؤرخين الغربيين لم يستغلوا تلك المصادر كما ينبغي، واكتفوا بمعلومات قليلة الأهمية منها. والخطأ الذي وقعوا فيه أنهم لم يستشعروا الحاجة إلى دراستها في إطار تاريخ الأناضول العام في القرن الرابع عشر، ولذلك لم يكلفوا أنفسهم استيعابها استيعابًا كاملًا، بل ركزوا جل اهتمامهم على مسألة واحدة، ألا وهي البحث عن مصادر خاصة بالدولة العثمانية وآل عثمان، ثم حاولوا حل مشكلة قيام الدولة استنادًا إلى تلك المصادر وحدها"[18].

أما فيما يخص المسألة الثانية التي يقودنا إليها استنتاج إمبر، والمتعلقة بالمواد التاريخية العثمانية خلال القرن الرابع عشر (وهي عبارة عن آثار ونقوش ونقود مبكرة)، فالمصادر الأولية عنها نادرة، إن لم تكن معدومة، ولا تتجاوز بعض الأخبار والجداول الفلكية القليلة التي تؤرخ وقائع تولّي العرش والمعارك والغزوات والأوبئة والظواهر الفلكية والكوارث، مثل الخسوف والكسوف والمذنبات والزلازل والطواعين وما شابه، وهي في العموم من الحوادث الشائعة في المجتمعات البدائية كلها، ولا تقتصر على العثمانيين، وكان معظمها من عمل المنجمين. وثمة جداول مبسطةٌ كهذه تعود إلى القرن الرابع عشر، غير أن استخدامها ينطوي على محاذير، فهي لا تستخدم التاريخ الهجري، بل التأريخ بالحوادث، أي إن كل فقرة تبدأ بعبارة: "منذ حدوث [كذا] ..."، و"قبل [كذا] سنة ...". وقد عُثر على أمثلة لهذه الطريقة الفريدة في مؤلفات بالفارسية في عدد من إمارات الأناضول التركمانية، لكن السلطان بايزيد الثاني (1481-1512م) ألغى العمل بها، لأنها تسبب إرباكًا في تواريخ المؤلفات العثمانية المبكرة[19].

يمكن أن نضيف إلى تلك المواد التاريخية الآثارَ والنقوشَ العربية والتركية المكتوبة على جدران المساجد، ولا سيما مساجد بورصة التي خصص المؤرخ الفرنسي روبير مانتران (1917-1999)، دراستين كاملتين عنها، ووجد أنها تضم معلومات مهمة عن السلاطين العثمانيين وسنوات حكمهم وأهم حوادث عهودهم[20]. وكذلك، تمثل النقود مصدرًا مهمًا آخر عن تاريخ العثمانيين المبكر، لاحتوائها على أسماء السلاطين وبعض العبارات والألقاب المستخدمة حينذاك، وأولها عملةٌ فضيةٌ من فئة الأقجة، سُكت في عهد عثمان غازي، عليها عبارة: "ضَرب عثمان بن أرطغرل خُلد مُلكه"، و"عثمان بن أرطغرل بن كندوز ألب"[21]. وعلى الرغم من أهمية تلك المصادر المختلفة، فإنها لا ترقى إلى مستوى النصوص التاريخية المدونة، الرسمية وغير الرسمية، التي كانت أغلبيتها لمؤلفين مجهولين، كتلك التي جُمع عددٌ كبيرٌ منها في كتاب **تواريخ آل عثمان** الذي حققه وصنفه المستشرق الألماني فريدريك غيزة (1870-1940)[22].

---

18 ينظر: كوبريلي، ص 33.

19 Ménage, pp. 23-24.

20 من أمثلة ذلك ما ورد على جامع أورخان غازي الذي دمره آل قره مان حينما غزوا بورصة في عام 1413م. ينظر:
Robert Mantran, "Les Inscriptions Arabes de Brousse," *Bulletin D'Etudes Orientales*, tome 14 (1952-1954), p. 90; Robert Mantran, "Les Inscriptions turques de Brousse," *Oriens*, vol. 12, no. 1-2 (31/12/1959), pp. 115-170;
ينظر أيضًا: أنيس عبد الخالق محمود، "نقاش في نظرية بول وِتِك عن قيام الدولة العثمانية"، **أسطور**، مج 5، العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2009)، ص 73-74.

21 يذكر المؤرخ سيد محمد السيد محمود أن العملات العثمانية التي تم اكتشافها في الآونة الأخيرة تعود إلى عثمان غازي، وتحمل اسمه واسم أبيه أرطغرل وجده كوندوز ألب أيضًا، ينظر: سيد محمد السيد محمود، **تاريخ الدولة العثمانية: النشأة والازدهار، وفق المصادر العثمانية المعاصرة والدراسات التركية الحديثة** (القاهرة: مكتبة الآداب، 2007)، ص 79-80؛
Tolag Akkaya, "The Evolution of Money in the Ottoman Empire, 1326-1922," MA Dissertation, Institute of Economic and Social Sciences, Department of History, Bilkent University, Ankara, 1999, p. 19, accessed on 30/1/2022, at: https://bit.ly/32Jsx7x
ويشير موقع *Numista* تحت عنوان Akce-Osman Gazi إلى أن العملة مصنوعة من الفضة، ووزنها 0.72غ، وقطرها 13 ملم، وشكلها مدور، ينظر:
"Akce - Osman Gazi," *Numista*, accessed on 30/1/2022, at: https://bit.ly/3INLe9w
في حين يشير موقع **عالم ضرب النقود** إلى عبارة "ضَرب عثمان بن أرطغرل أيده الله"، ينظر:
"Father of the Ottoman Empire," *Mintage World*, accessed on 30/1/2022, at: https://bit.ly/3y5zuKH

22 Frederick Giese, *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, Nihat Azamat (ed.) (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basılmevi, 1992).



أخيرًا، يخبرنا عاشق باشا زاده (1400-بعد عام 1484م) بوجود أول نص تاريخي معروف استقى منه معلوماته عن العثمانيين (يعود إلى ما بين عامَي 1389 و1403م في أكثر الأحوال)، وهو كتاب **مناقب آل عثمان** ليخشي فقيه بن إلياس (ت. بعد عام 1413م) الذي دوّن ما سمعه من والده (وهو ابن إمام أورخان الغازي)[23]. لكن هذا الأثر التاريخي المهم مفقود، ولم نعلم بمحتوياته إلا من خلال مؤلفات لاحقة، يرجع أقدمها إلى عام 1422م، وهي التي شكلت المصادر الأساسية المشتركة لكل من عاشق باشا زاده وأوروج بك وبعض كتب التواريخ المجهولة المؤلف التي تعود إلى أواخر ذلك القرن[24]. وفي ما عدا ذلك، لا نعلم بوجود مؤلفات عثمانية معاصرة أخرى، وهو أمرٌ يثير الاستغراب. وهنا يُثار تساؤل: أليس غريبًا أن تكون مؤلفات الدول والقوى المعاصرة، الإسلامية وغير الإسلامية، باقيةً ومحفوظةً ومؤلفات العثمانيين، المنتصرين حتى مطلع القرن الخامس عشر، مفقودة؟

يُقر المؤرخ التركي جمال كفادار (1954-) Cemal Kafadar بعدم وجود أي نص تاريخي يعود إلى زمن عثمان غازي، وبأن الأثر الوحيد الباقي منذ عهده ليس مدونًا على ورق، بل على عملات لا يمكن أن نستنتج منها إلا معلومات مقتضبة، ثم يخلص إلى "أن الموروث الشفوي، ولا سيما الروايات التاريخية التي تمثل تصورات العثمانيين لمُثُلهم وإنجازاتهم، كان السائد في ثقافة مجتمع التخوم الذي يبدو أنه لم يكن يهتم بتدوين التاريخ حتى القرن الخامس عشر، إلا أنه كان يتناقل ما كان يعتقد أنها رواياتٌ تاريخيةٌ عن المحاربين الأسطوريين والدراويش"[25]. ومن ثم، فهو ينكر وجود نصوص تاريخية منذ عصر عثمان غازي حتى مطلع القرن الخامس عشر[26]، الأمر الذي يدعونا إلى طرح تساؤل مفاده: لِمَ هذه الفجوة في تواريخ القرن الأول من عمر الدولة العثمانية؟

لقد قُدمت آراءٌ متعددة لغياب مؤلفات تاريخية عثمانية خلال القرن الرابع عشر، من دون أن يحسم أيٌّ منها هذه المسألة. فمثلًا، يفسر أكمل الدين إحسان أوغلو (1943-) Ekmeleddin İhsanoğlu الأمر بقوله: "من الصعوبة بمكان أن نقدم جدولًا زمنيًا صحيحًا حول ظهوره [عثمان غازي] وأعماله، وبالتالي حول الأدوار الأولى في التاريخ العثماني وأحداثه السياسية. ولا شك في أن الافتقار إلى مصادر معاصرة في هذا الموضوع هو السبب في ذلك؛ إذ لا توجد إلا المصادر الشعبية، وبالتالي الحوليات البيزنطية التي تتحدث عنها"[27]. أما المؤرخ عبد العزيز سليمان نوار (1936-2006)، فيفسر هذا الموضوع من زاوية أخرى بقوله: "إن الفترة الأولى من تاريخ هذه الإمارة

23 عاشق باشا زاده، **تواريخ آل عثماندن (عاشق پاشا زاده تاريخي)** (إستانبول: مطبعة عامرة، 1914)، ص ج-د (المدخل). وعن حياة يخشي فقيه ومخطوطه المفقود، ينظر:
Victor Louis Ménage, "The 'Menaqib' of Yakhshi Faqih," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 26, no. 1 (1963), pp. 50-54; Christine Woodhead, "Yakhshi Faqih," in: P. J. Berman et al. (eds.), *Encyclopædia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2002), vol. 13, pp. 253-254; Haşim Şahin, "Yahşi Fakih," *İslâm Ansiklopedisi*, accessed on 30/1/2022, at: https://bit.ly/3KRbuBL; Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber Der Osmanen Und Ihre Werke* (Leipzig: *Otto Harrassowitz*, 1927), p. 10.

في النسخة التركية:
Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Coşkun Üçok (trans.) (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), pp. 11-12.

24 لدينا في تلك السنة أكثر من مصنف، منها **مرادنامه** لدلشاد بدري، و**مذكرات الإنكشاري قسطنطين ميخالوفتش**، المعروف باسم "ميخائيل أوغلو محمد بك"، وغيرهما.
Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995), p. 96; Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Historie," vol. 1, p. 55; Michałowicz.

25 Kafadar, pp. 60-63;

ينظر أيضًا ملخص الكتاب في: عبد اللطيف الحارس، "بين عالمين: بناء الإمبراطورية العثمانية"، **الاجتهاد**، السنة 10، العددان 41-42 (1999)، ص 353.

26 يذكر الباحث آدريان جيورجَي معلومةً فريدةً بقوله إن أقدم الكتابات التاريخية تعود إلى عهد الأمير العثماني أورخان ومعاصره أومور بك حاكم إمارة آيدين (1334-1348م)، وأن هناك مؤرخَين عثمانيَين من أصل يوناني اعتنقا الإسلام، هما خواجه سلمان ومولانا إياس. لكن جيورجَي لم يوثق معلوماته. ينظر:
Adrian Gheorghe, "Entertaining the Crowds: Early Ottoman Historiography Between Orality and Bestseller," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, vol. 72, no. 1 (2019), p. 82.

27 أكمل الدين إحسان أوغلو، **الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة**، ترجمة صالح سعداوي (إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إرسيكا، 1999)، ج 1، ص 8.

التركمانية مليئةٌ بالأساطير، وإن تطور أي إمارة إلى دولة كبيرة كفيلٌ بأن يضفي عليها الكثير من الصفات والأعمال المُبالغ فيها. وإن الإمارة الصغيرة الناشئة لا تلفت الأنظار إليها وهي لا تزال في المهد، ولا يكتب عنها أحد إلا إذا بدأت تلفت الأنظار إليها، وغالبًا ما يكون ذلك بعد أمد طويل من نشأتها، وبعد أن يكون تاريخ النشأة قد أصبح أقرب إلى الأساطير، ولا سيما إذا نمت هذه الإمارة حتى أصبحت الدولة الأكبر، مثلما حدث للإمارة العثمانية"[28]. وإلى جانب هذا وذاك، ثمة وجهة نظر عامة تقول إن العثمانيين الأوائل، لكونهم أمةً بدويةً محاربةً في الأصل، حملت معها تقاليد الحرب والقتال من آسيا الوسطى إلى الأناضول، لم يُبدوا أي اهتمام بتدوين التاريخ إلا أثناء القرن الخامس عشر[29].

قد تكون هذه التفسيرات صحيحةً، لكن يبدو أنها تعجز عن تفسير غياب مصنفات تاريخية لنحو قرن كامل، وهي المدة بين تأسيس الدولة وظهور أولى المصنفات التاريخية العثمانية، ممثلةً في **دستان تواريخ ملوك آل عثمان** للشاعر أحمدي (1334-1413م)، وقبله بقليل **مناقب آل عثمان** ليخشي فقيه بن إلياس المفقودة. فإذا كان العثمانيون لا يهتمون بتدوين التاريخ، كيف نُفسر وجود العشرات من المصنفات الأدبية الأخرى التي يزخر بها التاريخ العثماني المبكر؟[30] يقودنا هذا التساؤل بدوره إلى ما طرحته الباحثة ليندا دارلنغ: "لقد شعر العثمانيون بقوة التأثير [التيموري] في الثقافة العثمانية المبكرة، لكنه لم يكن المؤثر الوحيد في فكرهم السياسي. وعلى الرغم من أن مؤرخيهم صوّروهم بصورة البدو الرحّل، فإن هذه الصورة كانت مغرضةً وطُوّرت لأغراض سياسية خلال القرن الخامس عشر. ولعل العثمانيين الأوائل والقبائل الحدودية الأخرى كانوا أدرى بالحضارة الملكية الحضرية مما تصورهم الموروثات التاريخية؛ فهُم مثل باقي أمراء الأناضول، كانوا يدعمون المثقفين والشعراء وعلماء الدين في بلاطهم، لكن هؤلاء العلماء لم يتركوا أي أثر لأدب سياسي [...] وكان أدب القرن الرابع عشر يتكون أساسًا من نسخ لمؤلفات أقدم غالبًا ما كانت تمثل بُنى إمبراطوريات الماضي العظيمة وروحها"[31].

كذلك، يمكن أن ننظر إلى هذا الموضوع من زاوية أخرى، ونفترض أن هناك نيةً متعمدةً في "إخفاء" كتب التاريخ العثماني المبكرة وطمس حقائقها، وتتعلق هذه النية بأصل الأسرة، أي بنَسَب آل عثمان الذين كانت لديهم إشكاليةٌ دفعتهم إلى طمس النصوص المبكرة، إن وُجدت. ويستند هذا الفرض إلى ركيزتين: الأولى، صمتُ معظم المؤرخين الأوائل عن الحديث عن أصل العثمانيين، أما الثانية فهناك مَن يؤكد أن آل عثمان لم يكونوا من القبائل المحاربة، وليسوا غزاةً أو أبطالًا وفدوا إلى الأناضول هربًا من موجات الغزو المغولي للعالم الإسلامي، كما تصورهم المؤلفات الرسمية العثمانية، بل كانوا من قبائل استوطنت الأناضول أصلًا وخدمتهم أحوال المنطقة للتوسع على حساب المناطق المجاورة[32]. ومن ثم، فإن أهمية فرضية أنّ تلك النصوص ضاعت أو تعرضت للتلف نتيجة الغزو المغولي، كما يفترض المؤرخ حلمي قاجار، ستتراجع[33]، ولا سيما إذا علمنا أن تيمورلنك لم يتابع حملته ليصل إلى أدرنة عاصمة العثمانيين آنذاك،

28 عبد العزيز سليمان نوار، **تاريخ الشعوب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998)، ص 34.

29 Kafadar, p. 63.

30 للاطلاع على حجم الإنتاج الأدبي التركي في القرن الرابع عشر، ينظر: بديعة محمد عبد العال، **الأدب التركي العثماني** (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2007)، ص 23-33؛ محمد فؤاد كوبريلي، **تاريخ الأدب التركي**، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم الغربي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 495-528؛ لوي بازان، "الحياة الفكرية والثقافية في الإمبراطورية العثمانية"، في: روبير مانتران، **تاريخ الدولة العثمانية**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ج 2، ص 427-474.

31 Linda T. Darling, "Political Literature and the Development of an Ottoman Imperial Culture in the Fifteenth Century," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, vol. 1, no. 1-2 (2014), p. 58.

32 Herbert Adam Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I 1300-1403* (New York: The Century Co., 1916), pp. 266-267.

33 Hilmi Kaçar, "A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles (1300-1453)," PhD Dissertation, Faculty of Arts and Philosophy, University of Ghent, 2005, p. 21.

وهي التي يُفترض أنها كانت تضم خزانة النصوص التاريخية العثمانية[34]. وفي الحصيلة، بقيت قضية أصل آل عثمان مستعصيةً ولم تُحسم حتى حينما دُرست مسألة قيام دولتهم خلال النصف الأول من القرن العشرين وفُتح باب النقاش بشأنها مجددًا، وبرزت نظريات حاولت حسمها من دون جدوى[35].

إزاء صمت المصادر العثمانية المبكرة وإخفاق النظريات الحديثة في حسم موضوع أصل آل عثمان، تقدم المصادر البيزنطية والعربية المعاصرة الأخرى معلومات مغايرة، لكنها تتفق على إنكار الأصل البدوي لعثمان وأجداده. فمثلًا، يذكر الإنكشاري الصربي قسطنطين ميخالوفتش (1430-1501م) *Konstanty Michalowicz* في مذكراته، أن عثمان غازي لم يكن بدويًا، بل فلاحًا[36]. وتتكرر روايةٌ مشابهةٌ في كتاب **تاريخ الأتراك: 1300-1514**، *Historia Turchesca* المنسوب إلى النبيل البندقي دونادو دا ليتزي (1479-1526)[37]. وتذكر بعض المصادر العربية أصلًا آخر يربط عثمان بالعرب. فمثلًا، يقول ابن حجر العسقلاني وابن شاهين إن العثمانيين ينحدرون من عرب الحجاز[38]، وهو ما أكده ابن السرور محمد الصديقي المصري (1589-1676) بقوله إن أصلهم من المدينة[39]. ونقل أنوري هذه الرواية في **دستورنامه**، وفصّل فيها حتى جعل جد العثمانيين أحد الصحابة، ليؤكد انحدارهم من عرب الحجاز[40]. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نجزم بصحة هذه المعلومات، فإن الرواية التي جعلت عثمان غازي زعيمًا لقبيلة بدوية تتلاءم مع الأصل الخيالي العثماني الذي يجعل أوغوز خان هو جد الأسرة، وهو ما تناقلته عدة مؤلفات تؤكد أن عثمان غازي، بحُكم أصله، هو زعيم عموم الأوغوز؛ ومن هنا ظهر أصله "البدوي". غير أن الغريب في الأمر أن رواية الأصل "الفلاحي" لعثمان تتكرر لدى أوروج بك الذي ذكر في كتابه **تواريخ آل عثمان**: "حينما كان عثمان صغيرًا، صنع له [والده] أرطغرل محراثًا"[41]. ونقل كولن إمبر رواية ميخالوفتش عن استيلاء عثمان على غابة عن طريق تهريب أسلحة مخبّأة في أكياس للحبوب، وهي الرواية التي ذكرها عاشق باشا زاده أيضًا بعد أن أجرى تعديلًا مهمًا عليها، بقوله: "إن عثمان استولى على مدينة بيله جيك المحصنة عن طريق تهريب محاربين وأسلحة مخبأة في أكياس غُطيت بها الثيران التي كانت تنقل بضائعه لحفظها في مكان آمن، في حين ذهب هو إلى مراعي الصيف"[42]. وقد ذُكرت هذه الرواية أول مرة لدى شكر الله جلبي (1388-1488م) في **بهجة التواريخ**، لكنه ذكر سليمان باشا (الابن البِكر لأورخان غازي وولي عهده المفترض 1316-1357م)، بدلًا من عثمان[43]. ولا تقتصر المسألة على طبيعة أصل عثمان، بل تتعداها إلى اسمه أيضًا، إذ يذكر كفادار أن أقدم المصادر البيزنطية المعاصرة، بما فيها جورجيوس باخيميريس (1242-1310م) Georgius Pachymeres، تلفظ اسم

34 وفي هذا الصدد، يقول كارل بروكلمان: "ولكنه [تيمورلنك] أبقى الروم إيلي [وفيه أدرنة] للعثمانيين [...] وبعدها يمم وجهه قِبَل المشرق من جديد، قاصدًا مقره في سمرقند". ينظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية: الأتراك العثمانيون وحضارتهم**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1949)، ص 32.

35 ينظر: محمود، "نقاش في نظرية بول وِتك"، ص 63-87.

36 Michałowicz, ch. 9-14.

37 يسمى أيضًا جيوفاني ماريا أنجيوللو Giovan Maria Angiolello، ينظر:
Donado da Lezze, *Historia Turchesca: 1300-1514* (Bucuresti: C. Gobl, 1909), pp. 1-5.

38 لكنه يذكر أن والده سليمان. ينظر: ابن حجر العسقلاني، ج 1، ص 484؛ عبد الباسط بن أبي الصفاء غرس الدين خليل بن شاهين، **نيل الأمل في ذيل الدول**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: المكتبة العصرية، 2002)، مج 1، ص 350، وقد نقل ما جاء لدى ابن حجر.

39 محمد بن محمد بن أبي السرور البكري، "درر الأثمان في أصل منبع آل عثمان"، مخطوط محفوظ في مكتبة لايبزيك برقم (1614، A1614م)، ورقة 18أ.

40 Enveri, *Dusturname*, Mükrimin Halil Yinanc (ed.) (Istanbul: Yayın Yılı, 1928), pp. 73-74; Necdet Öztürk (ed.), *Düstûrnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi kısmı 1299-1466* (Istanbul: Kitabevi, 2003), pp. 7ff.

41 Imber, p. 74; Michałowicz, p. 204; عاشق باشا زاده، ص 15.

42 Imber, p. 74.

43 ذكرها ميناج، أما كتاب شكر الله، فلم تتوافر نسخة منه. ينظر:
Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, p. 27.

عثمان بصيغة "أتومان"، و"أتمان"[44]. وعلى الرغم من أن الأمر يمكن أن يُفهم على أنه مجرد اختلاف في اللفظ، فإننا نتفق مع غِبِنْز في قوله إن اسمه كان كذلك في بادئ الأمر، ثم تغير لاحقًا وأصبح "عثمان"، بعد أن قص رؤياه على الشيخ أده بالي واعتنق الإسلام[45].

ولدعم فرضية غموض أصل آل عثمان كذلك، نوردُ ما ذكره كلود كاهن (1909-1991) عن لقاء السلطان محمد الثاني حين فتحه القسطنطينية بجمع من نبلاء بيزنطة، قائلًا لهم: "إن العثمانيين ليسوا غرباء عن القسطنطينية، وإن دماءً يونانيةً وتركيةً مختلطةً تجري في عروقهم، لأن جدنا الأكبر سليمان شاه كان ثمرة زواج مبارك بين الأمير البيزنطي يوحنا كومنينوس (نحو 1116-1145م) John Komnenos وابنة سلطان سلاجقة الروم مسعود شاه [1116-1156م]"[46]. ولو صح القول إن العثمانيين هم ثمرة زواج سلجوقي - بيزنطي، ما كانت المصادر العثمانية لتتخبط في تفسير الأصول العِرقية لآل عثمان. وللدلالة على هذا التخبط، فإن قصة محمد الثاني تتناقض مع النَسَب الذي ابتدعه يازجي زاده أوغلو علي الذي يُظهِر فيه سليمان شاه زعيمًا لقبيلة قايي التركمانية (وليس ابنًا تركيًا - بيزنطيًا) فر مع قومه خلال القرن الثالث عشر أمام جيوش جنكيز خان (1165-1227م) من سهوب تركستان إلى الأناضول، موطن أرطغرل والد عثمان غازي. وعلى الرغم من أن ما قام به محمد الثاني يمكن أن يُفهَم ضمن إطار الضرورات التي كانت تواجه الدولة حينذاك، فإن الخطورة لا تكمن في هذا الموضوع فحسب، بل في أن العثمانيين لم يكونوا يعرفون حقيقة أصلهم حتى عام 1453م، حينما فتحوا القسطنطينية[47]، وهي الثغرة التي استغلها خصومهم للطعن في شرعيتهم. فمثلًا، حينما اجتاح تيمورلنك آسيا الصغرى، بهدف تحويل ولاء تتار الأناضول من العثمانيين إليه، خاطبهم قائلًا: "فأنى رضيتم لأنفسكم بهذه الذلة، وأن تصيروا مسخرين حتى كأنكم من المسحرين؟ وبعد أن كنتم أكابر مكبرين، كيف صرتم أصاغر مصغرين؟ ولستم بدار هوانٍ ولا مضيعة، وأرض الله واسعةٌ، ولِمَ صرتم مرقوقي رجلٍ من أولاد علي السلجوقي"[48]. ومن جهة أخرى، كان منافس العثمانيين القاضي أحمد برهان الدين (1344-1398م) يسخر منهم باستخدامه مفردة "قايجقي" (التي تعني الملاح بالتركية)، عوضًا عن اسم قبيلتهم "قايي"[49]. ولذلك حاول العثمانيون إثبات شرف نَسَبهم بين القبائل التركية. وما يفيدنا من هاتين الروايتين أن هناك سلسلةً من الألغاز في التاريخ العثماني المبكر كان لا بد من معالجتها أو "إخفائها".

لذلك، ومن أجل معالجة مسألة النَسَب الغامض هذه، قام السلطان مراد الثاني (1421-1444/ 1446-1451م) بتكليف مؤرخ البلاط في أدرنة، محمد بن صالح الرومي، المعروف باسم يازجي زاده أوغلو علي، بتأليف كتاب عن أصل آل عثمان، فأنجزه وقدّمه إليه، وكان بعنوان **قصة تواريخ أوغوزنامه** (1436، أو 1437م)، أو **تواريخ آل سلجوق**، وفيه "ابتدع" أصلًا للعثمانيين، ربط فيه

---

44 Kafadar, p. 124.

45 Gibbons, p. 27.

46 Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History (1071-1330)*, J. Jones-William (trans.) (New York: Taplinger Publishing Company, 1968), p. 94.

كان ذلك الزواج في عام 1140م، بعد خلافه مع عمه الإمبراطور يوحنا كومنينوس، فاستقر في دولة السلاجقة واعتنق الإسلام، ينظر: فاطمة يحيى زكريا الربيدي، "الحريم السلطاني في بلاد الأناضول في العصر السلجوقي: المشاركة السياسية والإنجازات الحضارية"، **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية**، مج 10، العدد 2 (آب/ أغسطس 2013)، ص 217-218.

47 Cahen, p. 43.

48 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي بن عربشاه، **عجائب المقدور في نوايب تيمور**، تحقيق أحمد فايز الحمصي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ص 321.

49 *Murat Cem Mengüç*, "Interpreting Ottoman Identity with the Historian Neşri," in: Christine Isom-Verhaaren & Kent F. Schull (eds.), *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity 13th to 20th Century* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016). p. 68.

جدهم سليمان شاه بقبيلة الأوغوز، في محاولة منه لإعادة هيبة الدولة وشرعنة الحكم العثماني، ولا سيما بعد الهزيمة الماحقة التي حلت بالعثمانيين في معركة أنقرة[50]. وفي النتيجة، أصبح لعثمان أصلٌ عريقٌ يربطهم بالسلاجقة، ومن ثم بالإسلام.

إجمالًا، كان السلاطين العثمانيون الأربعة الأوائل يواجهون أزمةً حقيقيةً في أصلهم، وثمة احتمالٌ بوجود نصوص تاريخية خلال القرن الأول من عمر الدولة، أُخفيت أو أُتلفت بأمرٍ منهم، لأنها تضم حقائق تتعلق بأصلهم لا تنسجم مع تطلعاتهم السياسية. وحينما استقرت أوضاع الدولة، بدأ الاهتمام الجاد بتدوين التاريخ في عهد السلطان محمد الأول (1413-1421م)، واستمر طوال القرن الخامس عشر.

ثانيًا: البدايات التأسيسية لتدوين التاريخ العثماني حتى منتصف القرن الخامس عشر

ارتبط تدوين التاريخ العثماني في مطلع القرن الخامس عشر بتزايد الوعي المرتبط بالمستجدات الناشئة عن مواجهة القوى السياسية المنافِسة في الأناضول والشرق الإسلامي؛ إذ بدأ العثمانيون يهتمون به لتسويغ شرعيتهم وطموحاتهم في التوسع الإقليمي. وقد أشار جمال كفادار إلى أن ترسيخ الهيمنة السياسية التيمورية في الأناضول بعد هزيمة العثمانيين في معركة أنقرة، التي وصفها بـ "الصدمة التيمورية"، كان نقطة تحوّل تاريخية، عصفت بهم ودفعتهم إلى إعادة النظر في وضعهم السياسي المضطرب إزاء خصومهم السياسيين[51]. فبعد هذه الهزيمة والحرب الأهلية بين أبناء السلطان بايزيد مباشرةً، بدؤوا يهتمون بتدوين التاريخ، وهو ما تجسد في ملحق كتاب **إسكندرنامه**، بعنوان **دستان تواريخ ملوك آل عثمان** الذي يُعدّ أقدم أثر تاريخي تركي عن الدولة العثمانية؛ إذ تعود نسخته الأخيرة إلى عام 1410م، ولو أن تأليف متنه الأصلي يعود إلى عام 1396م، أو حتى عام 1390م[52]. وفي هذا الملحق، يتحدث أحمدي عن تاريخ العثمانيين، بدءًا من أرطغرل (ت. 1280م) حتى الأمير سليمان جلبي بن بايزيد الأول (1377-1411م)، بواقع 334 بيتًا شعريًا، من أصل 8754 بيتًا، هي قوام كتاب **إسكندرنامه**. وتماشيًا مع الموروث الشعري التركي، استخدم المصادر الأساسية للشعر الإسلامي، مثل القرآن والأحاديث النبوية والأدب العربي والفارسي وكتب المغازي والمناقب التركية الأناضولية المدوّنة خلال القرن الثالث عشر، مشدّدًا على مفردة "الغزو"[53]، ومصوّرًا العثمانيين "غزاةً أشداء"، يوسعون نطاق "دار الإسلام"، ليوفر للمؤرخ النمساوي بول فيتك (1894-1978) الذي التقط هذه المفردة لتكون عماد نظريته، حجةً للافتراض أن "قتال الكفار"، أو الغزو، هو القوة الدافعة إلى التوسع العثماني في مراحله المبكرة[54].

---

50 Kafadar, p. 96.

51 Ibid., p. 93.

52 ثمة اختلافٌ بين المؤرخين فيما يخص سنة اكتمال هذا المخطوط، ويُحدّدونه بين عامَيْ 1390م (حينما كُتب أول مرة) و1410م (حينما قدّمه المؤلف إلى الأمير سليمان جلبي الذي يصفه أحمدي بـ "الحاكم الشرعي")، ولعل هذا الاختلاف عائدٌ إلى تغير ولاء المؤلف بين السلطان بايزيد الأول، ومن ثم ولديه عيسى جلبي وسليمان جلبي بعد مقتله، أو إلى أنه ألّفه بعد انتهائه من تأليف **إسكندرنامه** ببضع سنوات، فحصل الخلط بين تأليف المتن والملحق. ويذكر المؤرخ بال فودر أن النسخة النهائية لـ **إسكندرنامه** اكتملت في عام 1390م، في حين أرفق أحمدي الملحق به بين عامي 1403 و1410م، ينظر:
Pál Fodor, "Ahmedi's Dasitan as a Source of Early Ottoman History," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 38, no. 1-2 (1984), p. 41.

53 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries*, Colin Heywood (ed.) (London/ New York: Routledge, 2012), pp. 44ff.

54 Guboglu Mihail, "L'historiographie Ottoman des XVe-XVIIIe Siècles: Bref Aperçu," *Revue des Etudes Sud-est Européennes*, vol. 3, no. 1-2 (1965), pp. 81-82.

وأثناء تأليفه **دستان تواريخ ملوك آل عثمان** الذي يبدو أنه قد أُلّف لنصح الأمير سليمان جلبي، حاول أحمدي أن يراعي نمط كتب المناقب والمغازي، لذا كان مختلفًا إلى حد ما عن متن **إسكندرنامه**، فجاء زاخرًا بالتعليمات والتحذيرات والنصائح، في إشارة واضحة إلى أوجه القصور التي أدت إلى هزيمة العثمانيين في معركة أنقرة. ومع ذلك، لم يكن أحمدي يهدف إلى كتابة تاريخ العثمانيين، بل إلى توظيف التاريخ لتقديم نصائح إلى الأمير سليمان جلبي، لئلّا يقع في الأخطاء التي وقع فيها والده من قبل. وبالمقارنة بين **إسكندرنامه** و**دستان تواريخ ملوك آل عثمان**، يتضح أن الفَرق بين النصّين كبير جدًا، ما يدل على أن الملحق ليس عملًا أصيلًا لأحمدي، بل مجرد نقل لنص أقدم مكتوب بأسلوب نثري بسيط، لعله يخشي فقيه أو مصدر آخر. لكنه يبقى في العموم من المصادر المهمة لمؤرخي التاريخ العثماني المبكر[55].

بالتزامن مع أحمدي أو قبله بقليل، يتحدث المستشرق الألماني فرانز بابنغر (1891-1967) عن مؤلف معاصر للسلطان محمد الأول، يدعى حمزاوي، ويذكر أنه شقيق أحمدي، وأنّ له كتابًا في التاريخ العثماني، بعنوان **جامع المكنونات** أو **حمزة نامه**، لا نعرف عن محتواه وقيمته ومصادره إلّا ما ذكره المؤرخ التركي عالي مصطفى (ت. 1600) بقوله إنه يصل بمعلوماته إلى أواخر عصر السلطان بايزيد الأول[56]. وثمة بضع مخطوطات لهذا الكتاب في مكتبتَيْ فيينا الوطنية وبودليان في أكسفورد[57].

بعد حمزاوي، ثمة مؤرخٌ آخر يدعى مولانا أحمد داعي (ت. 1412م)، معاصرٌ لأحمدي أيضًا، وغالبًا ما يُخلط بينهما، لكن الأخير من جرميان أو سيواس. وقد ذكر المؤرخ عالي مصطفى[58] أنه كان يدعى "معلم سليمان"، أي الأمير سليمان جلبي، وذكر أيضًا أنه تناول في كتابه **جنك نامه** الخلافات بينه وبين أخوته في شكل أبيات شعرية. وذكر بابنغر أن هذا الكتاب من الكتب المجهولة حاليًا. وثمة كتاب مفقود آخر لهذا المؤلف، بعنوان **فرح نامه**، مكتوب بأسلوب شعري أيضًا، لكن المصادر الأخرى لا تشير إليه[59].

لدينا من هذه المرحلة أثران آخران يعودان إلى عصر السلطان محمد الأول: أولهما لمؤلف مجهول، بعنوان **أحوال سلطان محمد بن بايزيد**، بوصفه الطرف المنتصر في الحرب الأهلية من وجهة نظره، وهو أحد المصادر المهمة لعاشق باشا زاده الذي اعتمد عليه في القسم الأول من كتابه الذي ينتهي بعام 1422م، وفيه يحاول السلطان تفسير نتيجة الحرب الأهلية وتسويغ قتل إخوته عيسى وسليمان وموسى، الأمر الذي أيّده فيه مؤرخٌ معاصرٌ آخر، هو عبد الواسع جلبي[60].

أما الأثر الثاني، فهو لعبد الواسع جلبي، بعنوان **خليلنامه** وقد أُهدي إلى السلطان محمد الأول أيضًا في عام 1414م، أي بعد اعتلائه العرش بعام واحد، وهو مكتوب بطريقة الشعر المثنوي. ولا نعرف عن حياة المؤلف سوى ما قدّمه الباحث التركي وصفي ماهر

---

55 Şevket Küçükhüseyin, "The Ottoman Historical Section of Ahmedi's *İskendernāme*: An Alternative Reading in the Light of the Author's Personal Circumstances," in: A. C. S. Peacock & Sara Nur Yıldız, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon-Verlag GmbH, 2016), pp. 295-296.

56 عالي مصطفى بن عبد المولى جلبي، **نام عالي تاريخي [كنه الأخبار]** (إستانبول: تقويمخانه عامرة، 1861)، ج 5، ص 22، 94، 140.

57 Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, pp. 13-14; Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, pp. 14-15.

58 بن عبد المولى جلبي، ج 5، ص 130.

59 Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, p. 14; Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, pp. 15-16.

60 نُشر كتاب **أحوال سلطان محمد بن بايزيد خان** في:
Dimitri Kastritsis (ed.), *The Tales of Sultan Mehmed, Son of Bayezid Khan [Ahval-i Sultan Mehmed Bin Beyazid Han]* (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2007).
قدم المحرر ديمتري كاستريتسيس تحليلًا كاملًا للمخطوط في كتابه **أبناء بايزيد:**
Dimitri J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413* (Leiden/ Boston: Brill, 2007).

كوكاتورك (1907-1961) الذي عرفناه أول مرة، نقلًا عمّا ذكره المؤلف عن نفسه في الكتاب، وإن كان محدودًا جدًا[61]؛ إذ يقول إنه عاش في زمن السلطان محمد الأول، تحت حماية وزيره بايزيد باشا (1413-1421م)، وإن والده كان قاضيًا أو رجل دين. ويوضح سبب تأليفه الكتاب، فيقول إن السلطان محمد الأول كان قد طلب من أحمدي أن يترجم له قصة "ويس ورامين" الفارسية، لكنه توفي ولم يكمل الكتاب، فكلّفه السلطان بترجمتها، لكنها لم تجد هوًى في نفسه، ففضل أن يؤلف كتابًا عن أحد الأنبياء، فألّف كتابًا بالشعر المثنوي عن حياة النبي إبراهيم "خليل الله"، ولذلك سُمي كتابه **خليلنامه**، أو **إبراهيم وسارة**، أو **دستان إبراهيم نبي**، والعنوان الأول هو الشائع[62]. وفي الكتاب يبرر للسلطان نتيجة الحرب الأهلية التي انتهت باستيلائه على الحكم بعد مقتل إخوته[63].

خلال هذه المرحلة، نقرأ عن المتصوّف الحروفي عبد الرحمن بن محمد البسطامي الحنفي (1392-1454م) الذي ترك العديد من المصنفات بالعربية للسلطانين محمد الأول ومراد الثاني، مثل **نظم السلوك في تواريخ الخلفاء والملوك**؛ و**الدرر في الحوادث والسير**، وغيرهما من الكتب التي لا تزال مخطوطة[64].

وفي عهد السلطان مراد الثاني، بدأت مرحلةٌ جديدةٌ لتدوين التاريخ العثماني، شهدت زيادةً وتنوّعًا في تأليف النصوص الأدبية والتاريخية؛ إذ كان السلطان مولعًا بالأدب والتاريخ، وشهد عهده ترجمة وتأليف العديد من المصنفات التاريخية[65]. ويبدو أن الاجتياح المغولي قد أرغم العديد من الكُتَّاب والمؤرخين على التوجّه إلى الأناضول، وكان من بينهم شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الله الدمشقي الأنصاري، المعروف باسم "ابن عربشاه" (1389-1450م) صاحب كتاب **تيمورنامه**، أو **تاريخ تيمورلنك: عجائب المقدور في نوايب تيمور** الذي يعود تاريخه إلى عام 1436م، وهو الكتاب الوحيد عن تيمورلنك بالعربية، والوحيد الذي شهد النكبة التي حلّت بالعثمانيين في معركة أنقرة[66].

وخلال تلك المرحلة، برز صنفان من كتب التاريخ: التقاويم والمغازي، ومعظمها مجهول المؤلف. شكلت "التقاويم" أساس التواريخ العثمانية المبكرة لاحتوائها معلومات تاريخية مهمة، وإن كانت مختصرةً جدًا. ويعود أصلها إلى علم التنجيم، إذ كان المنجمون العثمانيون يضيفون إلى مؤلفاتهم قوائم بالحوادث السياسية والطبيعية، مثل الزلازل والحرائق والآفات والخسوف والكسوف وغيرها، وكانوا يحرصون على تقديم تنبّؤات للسلاطين، وعادةً ما كانت تقاويمهم تبدأ بقوائم للأنبياء والخلفاء، ثم تتناول أهم حوادث تاريخ السلاجقة والعثمانيين والقرمانيين[67]. وتعود أقدم تقاويم عثمانية إلى عام 1425م، اعتمدت بدورها على مصادر أقدم[68]. وكانت تُدوّن في مطلع كل عام لتكون تحت تصرف السلطان، وكانت العبارات الأولى فيها مختصرةً جدًا، ولا تسجل سوى سنوات ولادة السلاطين وتولّيهم العرش وغزواتهم، غير أنها أخذت تتوسع في الحديث عن أخبار الدولة والحوادث المهمة

---

61 Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964), pp. 201-202.

62 Günay Kut, "Abdülvâsi Çalabi," in: *Islam Ansiklopedisi*, vol. 1 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), pp. 283-284; Günay Alpay, "Abdülvâsi Çelebi'nin Eseri ve Nüshaları," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, vo. 17, no. 201 (1969), pp. 210-226.

63 Abdülvasi Çelebi, *Hâlilname*, Ayhan Güldaş (ed.) (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), pp. 254-278.

64 مصطفى بن عبد الله حاجي كاتب جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، مج 1، ص 749؛ مج 2، ص 1963. أما تواريخ مخطوطات كتبه فلا تزال مجهولة.

65 ينظر: كوبريلي، **تاريخ الأدب التركي**، ص 535-542.

66 ابن عربشاه، ص 322-334؛ ويذكر العزاوي أنه كان "ثقةً في تلك الحوادث لِما كان له من الاتصال الكبير بعلماء الترك والعجم"، غير أنه يذكر أن وفاته كانت في عام 1442م، ينظر: العزاوي، ص 229-231.

67 Victor Louis Ménage, "The Annals of Murad II," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, no. 3 (1976), pp. 570-584.

68 خليل إينالجك، "نشأة حركة التأريخ العثماني"، في: لويس وهولت، ص 244-245؛
Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954).

للدول الإسلامية الأخرى منذ النصف الأول من القرن الخامس عشر، لكنها عمومًا بقيت مختصرةً حتى السنوات الأخيرة من عهد السلطان مراد الثاني، إلّا في الحوادث المهمة التي ذُكرت بتفصيل أكبر، مثل معركة فارنا (وارنه 1444م)[69].

كان غالبية تلك المؤلفات مجهولة المؤلف، وتحمل العنوان الشائع **تواريخ آل عثمان** الذي تضم المكتبات الأوروبية والتركية نحو خمسين مخطوطًا منه، ويبدو أن هذه المؤلفات اعتمدت على نص مشترك كان عبارةً عن توليفة من القصص والأخبار التاريخية المكتوبة بالتركية العامية التي غلب عليها نقد السياسة العامة للدولة، ربما لانتماء مصنفيها إلى شريحة "الغزاة الدراويش" المهمشين الذين دوّنوا إرهاصاتهم ونظرتهم العامة إلى سياسة الدولة، ولا سيما في منطقة البلقان[70]. فمثلًا، عند الحديث عن فتح أولى القواعد العثمانية في أوروبا خلال عهد أورخان غازي، تم التشديد على مبدأ "الغزو"، بذكر شهادة مزعومة لقائد الجيش العثماني في البلقان سليمان باشا بن أورخان غازي (1316-1357م) الذي طلب من جنوده أن يدفنوه بعد مقتله في قرية "بولاير" ليحميها من الهجمات البيزنطية المضادة، ويبعد قواته عن أيدي "الكفار"[71]. وورد في أحد التقاويم من ذلك العهد أيضًا أن القوات العثمانية المتفوقة عددًا لم تنجح في صد الهجوم البيزنطي المضاد إلّا بعد أن امتطت "خيولًا رماديةً"[72]، ما يؤكد أن كُتّابها كانوا يُقحمون أساطير شعبيةً مستوحاةً من كتب المغازي والمناقب التي أُلّفت في القرن الرابع عشر. وكان أولئك الكُتّاب ينتقدون سياسة السلطانَين مراد الأول وبايزيد الأول المركزية، وكان الأخير صاحب الحظ الأوفر من النقد لِما كان يُشاع عن إدمانه الخمر الذي كان السبب في هزيمته أمام تيمورلنك في معركة أنقرة، بحسب اعتقادهم[73]. وبعد أن خسر المعركة ووقع في الأسر، أورد أحد الكُتّاب المجهولين حوارًا خياليًا دار بينه وبين تيمورلنك، قال فيه الأخيرُ إن الله قد قسّم حكم العالم بينهما، لكن بايزيد خسره لأنه استخفّ به، وأنه خسر المعركة بسبب غروره تجاه جنوده، وكان عليه أن يكون متواضعًا لئلّا يخسر نصرة الله لمملكته[74]. ولا شك في أن هذه الرواية تعكس التوتر المتزايد حينذاك بين السلاطين ومجتمع الأناضول البدوي، وهو ما تجلّى لاحقًا في كتاب عاشق باشا زاده الذي سيأتي الحديث عنه.

على الرغم من أهمية التواريخ المجهولة المؤلف، فإن الأخذ منها ينطوي على محاذير كبيرة، لأن مؤلفيها كانوا هواةً لا تُعرف درجة صدقيتهم، فكانوا ينسخون معلوماتهم من أصدقاء لهم في المساجد والتكايا، من دون مراعاة الحفاظ على النص، فكانوا يضيفون كيفما شاؤوا إلى متن النص وفي الحواشي أيضًا. وفي النتيجة، كان على المحرر أن يتوقع وجود عدد من النسخ الأصلية وعدد آخر من النصوص المنقّحة عن النص الأصلي[75]. ومن هذه الفئة، ثمة مخطوطٌ بعنوان **غزوات سلطان مراد بن محمد خان**، ما يشير إلى أن مؤلّفه كان شاهدًا على الأحداث التي دوّنها خلال عمله في بلاط السلطان بصفته كاتبًا[76]. ويُدرج هذا المؤلَّف ضمن كتب المغازي، وهو أقدم الأمثلة المعروفة عنها. أما النص، فيتكوّن من قسمين منفصلين: يتضمن الأول الغزوات،

69 فيكتور لويس ميناج، "بدايات أعمال التأريخ العثماني"، في: لويس وهولت، ص 262.

70 للاطلاع على قائمة لتلك المخطوطات، ينظر:
Necdet Öztürk (ed.), *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)* (Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), pp. XXXI-XLIX;
ميناج، ص 260.

71 Kaçar, p. 41; Öztürk, p. 23.

72 Öztürk, p. 24.

73 Kafadar, p. 111.

74 Öztürk, p. 46.

75 Ibid., pp. 51-52.

76 Kaçar, p. 30.



حوادث عامَي 1443 و1444م، وأنشطة الإمبراطور البيزنطي يوحنا الثامن باليولوغوس (1425-1448م) *John VIII Palaiologos* وملك المجر لاديسلاس اليتيم (1440-1457م) Ladislaus the Posthumous ضد العثمانيين، ومعركة فارنا، وحادثة دوزمه مصطفى[77]، وظروف عقد محادثات السلام في أدرنة في عام 1444م، وغيرها. ويذكر خليل إينالجك (1916-2016) أن المعلومات الواردة فيه تتفق مع المصادر الغربية، بل تُكملها وتُصححها، لأن مؤلفه استطاع أن يحدد الأحداث بدقة وتفصيل. أما القسم الثاني "مناقبنامه محمود باشا"، فيتناول حياة الصدر الأعظم محمود باشا (1456-1466، 1472-1474م) وأعماله. وتوجد النسخة الوحيدة لهذا المخطوط في مجموعة خليل إينالجك التابعة لجامعة بيلكنت في أنقرة، ويعود تاريخها إلى ما بعد عام 1451م، لأن المؤلف تحدّث عن وفاة السلطان مراد الثاني[78]. وأخيرًا، فقد أفاد المؤرخ كولن إمبر كثيرًا من هذا المخطوط في كتابه المهم عن معركة فارنا[79].

وإضافة إلى كتب التقاويم والغزوات، اهتمت الدولة بتدوين تاريخها الرسمي، وظهر اهتمام السلاطين العثمانيين بمعالجة مسألة نسبهم أول مرة. وسبقت الإشارة إلى أن السلطان مراد الثاني كلّف يازجي زاده أوغلو علي بتأليف تاريخ للعثمانيين، يُراعى تثبيت نَسَب أصيل للسلاطين فيه، فأنجز المهمة في كتابه **أوغوزنامه** الذي هو ترجمةٌ لكتاب **تواريخ آل سلجوق** ليحيى بن محمد، المعروف باسم "ابن بيبي". وكان الدافع الرئيس لذكر الأُسر التركمانية السابقة للعثمانيين، إظهار الأخيرين الذين ينتمون إلى أتراك الأوغوز، بصورة الوارثين الشرعيين لزعامة العالم الإسلامي عمومًا، والتركي تحديدًا، لأن مبادئ الشرعية البدوية كانت لا تزال مهيمنةً في الذهنية السياسية بعد تفكك دولة جنكيز خان في عام 1294م[80]. وقد مثّل هذا الأثر التاريخي تحديًا سياسيًا كبيرًا للقره قوينلو والآق قوينلو والتيموريين، وكذلك للأسر التركمانية في الأناضول، مثل القرمانيين، وذلك بقوله إن السلطان مراد الثاني هو الأشرف أصلًا ونسبًا بين جميع أُسر خانات أتراك الأوغوز وفروع المغول المختلفة[81]. ويوضح الجدول (1) أهم المؤرخين ومؤلفاتهم حتى منتصف القرن الخامس عشر.

---

77 هو الأمير مصطفى جلبي بن السلطان بايزيد الأول (1393-1422م) الذي أُسر خلال معركة أنقرة واقتيد إلى سمرقند. وحينما توفي تيمورلنك في عام 1405م، أُطلق سراحه وعاد ليطالب بالعرش بديلًا من أخيه السلطان محمد الأول، بدعوى أنه أحق فيه منه، فأطلقت عليه المصادر تسمية "دوزمه" أو "سختكار"، أي الدعي أو الزائف. غير أن الدراسات الحديثة أثبتت أنه الابن الحقيقي للسلطان بايزيد الأول؛ فبعد عودته إلى الأناضول، انخرط في الحرب الأهلية واختفى عند أبناء قره مان، ثم لجأ إلى إمارة جندرلي، فحرّضه أميرها على المطالبة بالعرش؛ فاجتاز تراقيا إلى ثيساليا، وأعلن عن حركته في مدينة سيروز، بعد أن انضم وأوقع بأخيه هزيمة منكرة وأرغمه على اللجوء إلى مدينة سلانيك هو وأنصاره. للتفاصيل، ينظر: جوزيف فون هامه ر.، **دولت عثمانيه تاريخي**، ترجمة محمد عطا وإيكنجي جلد، مج 2: **1400-1453** (إستانبول: بدروسيان مطبعه سي، 1917)، ص 135-143. ومن الدراسات الحديثة، ينظر: علي خليل أحمد، "جهود السلطان محمد الأول في إعادة بناء الدولة العثمانية (1413-1421م)"، **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية**، مج 3، العدد 1 (2009)، ص 111؛
Ismail Hakki Uzunçarşili, *Osmanli Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), vol. I, pp. 65, 77, 316; Kastritsis, *The Sons of Bayezid*, pp. 2-3, 39, 41, 47, 82, 133, 204.

78 Halil Inalcik & Mevlûd Oğuz, "Gazavât Sultan Murad," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara (DTCFD)*, vol. 7, no. 2 (1949), pp. 481-495.

79 Colin Imber, *The Crusade of Varna, 1443-1445* (Burlington: Ashgate, 2006).

80 Sara Nur Yıldız, "The Ottoman Empire," in: Ehsan Yarshater (ed.), *Encycloaedia Iranica* (New York: The Encyclopædia Iranica Foundation, 2004), vol. 13, pp. 403-405.

يذكر بابنغر أن هذا الأثر كان موجودًا ومكتوبًا بالحروف المغولية، لكنه لم يطّلع على نسخته الأصلية.

81 Paul Wittek, "Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 14, no. 3 (1952), pp. 645-647; John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire* (Minneapolis/ Chicago: Bibliotheca Islamica, 1976), p. 5.

الجدول (1)

أهم المؤرخين ومؤلفاتهم حتى منتصف القرن الخامس عشر

المؤلف	عنوان كتابه	العام	اللغة	الصنف
يخشي فقيه	**مناقب آل عثمان**	1389 (أو 1403م)	التركية	مناقبنامه
أحمدي	**دستان تواريخ ملوك آل عثمان**	1390-1410م	التركية	نصائح
حمزاوي	**جامع المكنونات (حمزة نامه)**	بعد 1402م	التركية	غير معروف
أحمد داعي	**جنك نامه**	غير معروف	غير معروف	غير معروف
مجهول	**أحوال سلطان محمد بن بايزيد**	1413/ 1414م	غير معروف	مناقبنامه
عبد الواسع جلبي	**خليلنامه**	1414م	غير معروف	مناقبنامه
عبد الرحمن بن محمد البسطامي	**الدرر في الحوادث والسير**	1431م	العربية	تاريخ عام
	نظم السلوك في تواريخ الخلفاء والملوك	غير معروف	العربية	تاريخ عام
دلشاد بدري	**مرادنامه**	1428م	التركية	مناقبنامه
شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الله الدمشقي الأنصاري (ابن عربشاه)	**تيمور نامه (عجائب المقدور في نوايب تيمور)**	1436م	العربية	مناقبنامه
يازجي زاده أوغلو علي	**أوغوز نامه (أو تواريخ آل سلجوق، أو سلجوقنامه)**	1436/ 1437م	التركية	تاريخ عام
نيشانجي	**رسالة**	1450/ 1451م	التركية	مديح
مجهول	**غزوات سلطان مراد بن محمد خان**	بعد 1451م	التركية	غزواتنامه

المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى:

Victor Louis Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on their Textual Problems and their Sources," Unpublished PhD Dissertation, Faculty of Arts, University of London, SOAS, 1962; Murat Cem Mengüç, "Conventions of a Bottom-up History: The Author, the State, and the Emergence of Ottoman Historiography," The 46th Annual Meeting of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies, Baltimore, Maryland, 19-22/3/2015, p. 17, accessed on 31/1/2022, at: https://rb.gy/3wyf3j

ثالثًا: عهد السلطان محمد الثاني: البداية الحقيقية لتدوين التاريخ العثماني الرسمي

يمثل عهد السلطان محمد الثاني مرحلةً مهمةً من مراحل تدوين التاريخ العثماني لتزامنه مع فتح القسطنطينية (1453م) وتحوّل الدولة العثمانية إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، وما ترتب على ذلك من ظهور الكثير من كتب التاريخ الشاملة التي كانت الأولى من نوعها عن آل عثمان والدولة عمومًا منذ تأسيسها[82]، وكانت الحملات والفتوح وتنظيم الدولة أهم موضوع تناولته[83]. ويذكر المؤرخ البريطاني فيكتور لويس ميناج أن "أصحاب القلم" والأدباء والكُتّاب من داخل الأراضي العثمانية وخارجها أخذوا يلتفّون حول السلطان ووزيره محمود باشا، بالتزامن مع فتح القسطنطينية وتعاظم هيبة آل عثمان[84]، وهذا ما اتضح في العديد من المصنفات التاريخية، مثل **بهجة التواريخ** لشكر الله، و**دستورنامه** لأنوري الذي يمثل ضربًا جديدًا من كتب التاريخ أُطلق عليه اسم "شاهنامه"، فضلًا عن مجموعة من كتب **تواريخ آل عثمان** المجهولة المؤلف. وفي حين كان **بهجة التواريخ** يمثل استمرارًا لنهج أحمدي، كان **دستورنامه** يمثل مدرسةً مختلفةً، وهو ما يفسر سبب وصف تلك المرحلة بالبداية الحقيقية لتدوين التاريخ العثماني.

ألّف شكر الله جلبي (شهاب الدين أحمد بن زين الدين زكي)، كتابه **بهجة التواريخ** بالفارسية في عام 1456م (أو 1459م)، ودوّن فيه تاريخ العالم في ثلاثة عشر بابًا، تناول في الأخير منها موجزًا لتاريخ العثمانيين، تضمّن تفصيلات مُسهبةً عن جلوس مراد الثاني على العرش، فضلًا عن مآثر السلاطين ومنشآتهم الدينية، مستمدًّا معلوماته عن أصلهم من أحمدي ومصدره المجهول[85]. وتتضمن إحدى مخطوطات الكتاب، وهي مخطوطة "نوري عثمانية"، فقرةً غريبةً، ذكر فيها المؤلف أن السلطان مراد الثاني أرسله سفيرًا في عام 1449م إلى زعيم القره قوينلو في أذربيجان وأران ميرزا جهانشاه (1438-1467م)، وهناك عَلِم بوجود مخطوط لمؤلف مجهول بعنوان **أوغوزنامه**، ورد فيه أن أصل العثمانيين يرجع إلى قبائل أوغوز - قايي، وأن هناك 45 جيلًا بين أرطغرل وكوك خان، وهو ما يدل على أن هاجس الأصل كان لا يزال يطارد العثمانيين حتى بعد كتابة مخطوط يازجي زاده أوغلو علي[86].

في هذه المرحلة أيضًا، وفي عام 1465م تحديدًا، ألّف المؤرخ والشاعر خوجة زاده محمد أنوري أفندي كتابه **دستورنامه**، أو **وقائع أنوري** بالتركية، بطريقة الشعر المثنوي، وبواقع 3730 بيتًا موزّعة على ثلاثة أبواب، تناول في ثالثها (الفصول 19-22، نحو 850 بيتًا) أخبارًا مختصرةً عن تاريخ سلاطين آل عثمان منذ بداياته الأسطورية حتى تموز/ يوليو 1464م. وعلى الرغم من أن معلوماته عن الحكام الأوائل مختصرةٌ جدًا، فإنه أسهب في الحديث عن مآثر الأمير سليمان جلبي، ووصف حملات السلطان محمد الثاني وصفًا دقيقًا، اعتمد فيه على روايات شهود عيان للحملات التي شارك فيها، فضلًا عن أخبار جمعها من أحمدي والمؤرخين المجهولين والحكايات الشعبية

---

82 Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 146-147.

83 Suraiya Faroqhi, "The Ottoman Empire in World History: What the Archives Can Tell Us," in: Suraiya Faroqhi, *Another Mirror for Princes. The Public Image of the Ottoman Sultans and its Reception* (Istanbul: The Isis Press; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008), pp. 10-11.

84 Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, p. 34.

85 Ibid., vol. 2, p. 328; Şükrullah Efendi, *Behcetüt Tevârih*, Hasan Almaz (ed. & trans.) (Istanbul: Mostar, 2013), pp. XII-XIII; Halil Inalcık, "Tarihçi Şükrullâh Çelebi (1380?-1460)," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 61, no. 1-2 (March 2008), pp. 113-118;

إينالجك، ص 240.

86 Şükrullah Efendi, *Behcetüt Tevârih*, Nihal Atsız (ed.) (Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1947), p. 51; Murat Cem Mengüç, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," Unpublished PhD Dissertation, University of Cambridge, UK, 2008, pp. 23-24;

بنحادة، ص 560.

وكتب التقاويم. غير أن المهم في هذا الكتاب أنه يذكر نسبًا مختلفًا لآل عثمان، يختلف عما ذكره شكر الله وحسن بن محمود بياتي (الذي سيرد ذكره)، ويؤكد أن مصدره هو السمرقندي، وهو شخصٌ غير معروف للمؤرخين العثمانيين[87].

من مؤرخي هذه المرحلة برز المؤرخ اليوناني ميخائيل كريتوبولوس (1410-1470م) Michael Critobulus الذي كان من النخبة السياسية والفكرية اليونانية، وألّف كتاب **التاريخ** *Historia*، بخمسة أبواب مخصصة بالكامل لعهد السلطان محمد الثاني؛ يروي الباب الأول صعوده إلى العرش وحصار القسطنطينية والاستيلاء عليها، ويُغطّي الثاني حملاته في البلقان والغزو العثماني لصربيا ومصير جزر ليمنوس Lemnos وثاسوس Thasos وساموثراكي [Samothrace] Samothraki، ويصف الثالث الحملات العثمانية في بيلوبونيز[88] وألبانيا، في حين يتحدث الرابع عن غزو طرابزون وجزيرة ليزبوس Lesbos والحملات ضد البوسنة وولاكيا، أما الأخير فيتحدث عن الحملات الأخرى ضد البوسنة وألبانيا، والمعارك ضد البنادقة في بيلوبونيز. واستخدم المؤلف مجموعةً منوعةً من المصادر، مثل الوثائق العثمانية وروايات الشهود العيان والملاحظات الشخصية وبعض المؤلفات القديمة. وبعد أن فرغ من تأليفه في عام 1467م، أهداه إلى السلطان لاستعطافه ونيل رضاه، ليستعيد وضعه حاكمًا على جزيرة إمبروس Imbros، غير أن الأخير تسلّم الكتاب ولم يكافئه عليه، ما يدل على أن تأليفه لم يكن بتكليف منه[89]. ومع ذلك، فهو أحد المصادر المهمة عن التاريخ العثماني خلال القرن الخامس عشر.

لدينا من هذه المرحلة نتاجان من التواريخ الشعرية الفارسية: **غزواتنامه روم** (1465م) لمولانا كمال الدين حسين بن علي الكاشفي الواعظ البيهقي السبزواري، المعروف اختصارًا باسم كاشفي (ت. 1504-1505م)، و**خونكارنامه** (1474م) لمير علي مظفر، المعروف باسم مُعالي، وهما ليسا من التواريخ الشاملة، بل من الكتب المُكرّسة للسلطان محمد الثاني الذي كان المؤلفان يعملان في بلاطه، أملًا في الحصول على حظوته ورعايته[90]. كان كاشفي مهاجرًا من خراسان، وصل إلى البلاط العثماني مع انتهاء حكم محمد الثاني، فبدأ يتقرّب إلى الصدر الأعظم محمد باشا الكرماني (الرومي) (1477-1481م) لنيل رضا السلطان، فقدم إليه كتابه **غزواتنامه روم** في عام 1478م، وهو عبارة عن مثنوي فارسي من 1139 بيتًا[91]. أما عن محتواه، فبعد أن يصف المؤلف ولادة "الأمير محمد"، وتنازل والده مراد الثاني عن العرش في عام 1444م، يفصّل الحديث عن حملة فارنا ضد القوى الأوروبية، فضلًا عن حملات أخرى مثل حملتَي ألبانيا (1447م) وقوصوه الثانية (1448م)، وينتهي بباب غير مكتمل بعنوان يشير إلى زواج الأمير محمد من الأميرة مُكرمة خاتون بنت الأمير سليمان بن محمد، حاكم إمارة ذو القدر (دلقادر). وليست لدينا معلوماتٌ إذا ما كان النص قد اكتمل أم لا، ولعلّه كان مسودة لعمل أضخم[92]، لكن، يشير خليل إينالجك إلى أنه يتضمن معلومات أصيلة عن حكم السلطان مراد الثاني، والسلطان محمد الثاني في صِباه[93].

---

87 إينالجك، ص 244؛ ميناج، ص 266؛
Yıldız, "The Ottoman Empire," p. 404; Mengüç, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," p. 25; Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 134-138.

88 بيلوبونيز أو بَلْبُونَس: شبه جزيرة تقع في جنوب اليونان، ويرتبط تاريخها بتاريخ اليونان. اشتهرت في التاريخ في الحروب التي حملت اسمها بين أثينا وحليفاتها من جهة، وإسبارطة وحليفاتها من جهة أخرى.

89 Kaçar, p. 64; Diether Reinsch-Roderich, "Kritobulos of Imbros: Learned Historian, Ottoman Raya and Byzantine Patriot," *Zbornik radova Vizantološkog instituta (ZRVI)*, no. 40 (2003), p. 298.

90 لمزيد من التفصيلات، ينظر:
Mengüç, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," pp. 66-67; Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, p. 34.

91 توجد نسخةٌ فريدةٌ منه في مكتبة جامعة إستانبول تحت تصنيف FY، برقم 1388.
Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 128-131.

92 Adnan Sadik Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II," *Belleten*, vol. 14, no. 56 (1950), pp. 595-647.

93 إينالجك، ص 251.

مثل كاشفي، كان مير علي مظفر، المعروف باسم "مُعالي"، من طوس أصلًا، ووصل إلى البلاط العثماني بعد سنوات من الترحال خلال الفترة 1446-1453م. ومن الصعب أن نصنّف **خونكارنامه** ضمن باب معيّن، لأن المؤلف لم يلتزم فيه بأي سياق تاريخي، حتى إن المؤرخ فيكتور ميناج وصفه بأنه "خلطة" من الحوادث التي جُمعت من دون مراعاة التسلسل الزمني[94]. لكن الغزوات هي الموضوع الرئيس فيه. ويتكوّن الكتاب من أربعة أبواب، يتناول الأول موجزًا عن عهد السلطان محمد الثاني وانتصاراته على أوزون حسن (1424-1478م) وأمير قسطموني إسماعيل إسفنديار في عام 1473م، ويتحدث في الثاني عن سفارة عثمانية إلى البلاط المغولي بعد عام 1444م. ويغطي البابان الأخيران سيرة المؤلف وسردًا لرحلاته المختلفة وبعض الأحداث المهمة، مثل العلاقات المتوترة بين الصدر الأعظم محمود باشا وابن السلطان المفضل الأمير مصطفى (1450-1474م)، ويربط بين إعدام الأول في عام 1474م ووفاة الثاني في ظروف غامضة في كرمان بعد نحو ستة شهور من الانتصار على أوزون حسن[95]. والكتاب في العموم يعدّ مصدرًا مهمًا للعلاقات العثمانية مع ما تبقى من إمارات الأناضول المنافِسة والقوى الإقليمية في الشرق، مثل التيموريين والآق قوينلو والقره قوينلو. ويكتسب أهميته في كون مؤلفه إيراني الأصل له علاقات ومعرفة شخصية مع مختلف حكام الشرق، لذلك كان قادرًا على توفير معلومات دقيقة للعثمانيين عنهم.

تكشف هذه النصوص المتعددة عن أن عصر السلطان محمد الثاني شهد اهتمامًا ملحوظًا بتدوين التاريخ، حتى لو لم تكن هناك وظيفةٌ رسميةٌ بصفة "مؤرخ البلاط". ويُبيّن الجدول (2) أهم مؤرخي تلك المرحلة.

الجدول (2)

أهم مؤرخي مرحلة ما بين عامي 1456 و1475

المؤلف	عنوان كتابه	العام	اللغة	الصنف
شكر الله جلبي	**بهجة التواريخ**	1456/ 1459م	الفارسية	مديح
خوجة زاده محمد أنوري	**دستورنامه (وقائع أنوري)**	1465م	التركية	غير معروف
كمال الدين حسين بن علي (كاشفي)	**غزواتنامه روم**	1465م	الفارسية	شاهنامه
ميخائيل كريتوبولوس	*Historia*	1468م	اليونانية	فتحنامه
مجهول	**تواريخ آل عثمان**	1472م	التركية	تاريخ عام
مير علي مظفر (مُعالي)	**خونكارنامه**	1474/ 1475م	الفارسية	شاهنامه

المصدر: المرجع نفسه.

94 Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 147-149.

95 Yıldız, "The Ottoman Empire," p. 405.

رابعًا: العصر الذهبي للتدوين التاريخي العثماني

يمثل عهد السلطان بايزيد الثاني العصر الذهبي لتدوين التاريخ العثماني؛ ففيه أُلِّف معظم كتب **تواريخ آل عثمان**، ولا سيما بعد توطيد الإدارة المركزية وتزايد الوعي بأهمية تدوين تاريخ السلطنة العثمانية. ولأن السلطان كان مدركًا الحاجة إلى تعزيز صورته بوصفه أقوى حاكم مسلم، كلَّف مجموعةً من الكُتّاب بتدوين مآثره ومآثر أسلافه في مرحلة كانت فيها الدولة تخوض صراعًا مع المماليك للسيطرة على جنوب الأناضول.

كانت تلك المرحلة أكثر المراحل نتاجًا من حيث عدد المؤلَّفات التاريخية العثمانية، ولا سيما بعد عام 1484م، بعد استسلام قلاع مولدافيا في كيليا وآقرمان للجيوش العثمانية؛ إذ مثّل هذا الحدث خاتمة التواريخ المجهولة المُنقّحة والنسخ المنقحة الرئيسة، مثل **تاريخ عاشق باشا زاده**، و**تاريخ بودليان** مجهول المؤلف، و**تاريخ نشري**. وجاء هذا النتاج المكثف بعد مخاض عسير شهدته الدولة، تمثل بتباطؤ تقدّم الجيش العثماني في أواخر حكم السلطان محمد الثاني وتوقفه كليًّا عند وفاته، وعصيان الأمير جم (1481-1482م) الذي شجّع القوى الأوروبية على استغلال حالة الانشقاق، إلى درجة أعاقت العثمانيين عن إحراز أي تقدم كبير في أوروبا[96]. ولذلك كان تدوين التاريخ أحد مظاهر تقوية الدولة، وكان تأليف نصوص جديدة قد حظي بدعم السلطان الذي أراد كسب ولاء المؤرخين، وهو ما اتضح في مخطوط **تاريخ بودليان** لمؤلف مجهول، يعود إلى عام 1487م، ذكر فيه أن هناك دولًا إسلاميةً قد أُسّست باغتصاب السلطة، في حين نجح آل عثمان في خلافة السلاجقة في الأناضول سلمًا[97]. ولا شك في أن السبب الأول لهذا النشاط الاستثنائي يعود إلى رغبة السلطان في استخدام هذه الوسيلة لكسب الرأي العام، حتى إنه صُوّر في المؤلفات كلها حاكمًا عادلًا ملتزمًا بالقانون، ومهتمًّا بالمحافظة على المكاسب والانتصارات الكبيرة التي حققها والده محمد الثاني[98]، ومدركًا أهمية توطيد أركان الدولة لتكون مؤهّلةً لمنافسة الدولتين المملوكية والصفوية. ولذلك، وبعد أن كان تدوين التاريخ يشغل مساحةً متواضعةً، أمر السلطان كلًّا من إدريس البدليسي (1457-1520م) وكمال باشا زاده (شمس الدين أحمد) (1469-1534م) بإعادة كتابة تاريخ آل عثمان وفقًا لخطة واحدة، خصّصا فيها بابًا لكل سلطان؛ فألّف البدليسي بالفارسية **هشت بهشت** (1506م)[99]، وكمال باشا زاده بالتركية **سلاطيننامه** أو **تواريخ آل عثمان** (1490م)[100] الذي قال في مقدمته: "بيّن لنا السلطان [بايزيد] أننا إذا أهملنا تدوين التواريخ والقصص والحكايات، ولم نُخلّد أمجاد الحكام العِظام السابقين، فسيطويها النسيان. وبناءً عليه، طلب منا أن ندوّن منجزاته ومنجزات أسلافه بالتركية المبسطة ليطّلع عليها

---

96 Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 35-36.

97 Cihan Çimen, "Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (Kuruluştan 892/1487'ye kadar)," MA Dissertation, Marmara University, Istanbul, 2006, pp. vii, xvi.

98 إينالجك، ص 253.

99 إدريس بن علي البدليسي الرومي، "هشت بهشت: المواهب الرحمانية في ذكر الخلائف العثمانية، صفة الثمانية في ذكر الخلفاء والقياصرة العثمانية"، عدد الصفحات 327 صفحة، مخطوط محفوظ في (إيران) گنجينه أصفهان، رقم المجلد IRN-016-0909، يعود تاريخه إلى 948 هجري شمسي، 977 هجري قمري، 1569 ميلادي، كتاب بديا، شوهد في 2022/1/30، في: https://bit.ly/2RT5T6Y؛ وثمة نسخة أخرى عدد صفحاتها 463 صفحة، رقم المجلد IRN-013-0082، محفوظ في إيران، مجموعة محمد ميرزا كاظميني (المجموعة الأولى)، يعود تاريخه إلى عام 1058 هجري شمسي، ذو الحجة 1090 هجري قمري، كانون الثاني/ يناير 1680 ميلادي، كتاب بديا، شوهد في 2022/1/30، في: https://bit.ly/2SNmlGf؛ وللاطلاع على دراسة وافية عنه، يُنظر:
Aikaterini Dimitriadou, "The Heşt Bihişt of Idris Bidlisi: The Reign of Bayezid II (1481-1512)," PhD Dissertation, University of Edinburgh, Edinburgh, 2000, pp. 34-72.
تجدر الإشارة هنا إلى أن تأكيد السلطان بايزيد الثاني تأليف كتاب عن تاريخ آل عثمان بالفارسية في أواخر القرن الخامس عشر، يؤكد تأثر الكتابة التاريخية العثمانية بالأدب الفارسي الذي كان لا يزال يحتفظ بمكانته وأهميته في البلاط العثماني و"أهل القلم".

100 لزيد من التفصيلات عن كمال باشا وتحقيق مخطوطه، يُنظر:
V. L. Ménage, "MS Fatih 4205: An Autograph of Kemālpashazāde's Tevārīkh-i Āl-i 'Othmān, Book VII," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23, no. 2 (1960), pp. 250-264.

عامة الناس. وقد كلّفني للقيام بهذه المهمة، وكذلك أمر إدريس البدليسي بتدوين كتاب مشابه بالفارسية، يكون جديرًا بآل عثمان بأسلوب محبّب إلى الأعيان والعامة مع تصحيح الروايات المتعلقة بهذه الأسرة وتوضيحها"[101].

تمثّلت أولى النصوص التاريخية العثمانية خلال عهد السلطان بايزيد الثاني في كتاب حسن بن محمود بياتي، بعنوان **جام جم آيين** (نسبةً إلى الأمير جم 1459-1495م وبتكليف منه) بالتركية في عام 1482م. وسبقت الإشارة إلى أن المؤرخين العثمانيين عاودوا الاهتمام بنسب آل عثمان خلال هذه المرحلة، وهو ما انعكس في هذا الكتاب الذي ذكر الأسماء كلها الواردة في نصوص القرن الخامس عشر، بعد أن أضاف إليها اسمين آخرين[102]. أما المؤلف، فلا نعرف عنه سوى أنه من عشيرة البيات التركمانية، وأنه قضى وقتًا طويلًا في زاوية "دده عمر روشني" في تبريز. وحينما كان في طريقه إلى الحجاز مع حجاج دمشق في عام 1481م، التقى بالأمير جم الذي أوعز إليه بتلخيص كتاب **أوغوزنامه** الذي كان المؤلف يحمله معه (ويتضمن قوائم بأجداد العثمانيين وأعيان قبيلة قايي منذ آدم)، فأنجز المَهمة في غضون أسبوع واحد. وحينما علم ما حدث للأمير جم في روما، أدخل إليه بعض الإضافات[103].

شهد مطلع حكم السلطان بايزيد الثاني ظهور نصّين بالفارسية، يعود تاريخ الأول إلى عام 1484م، وهو بعنوان **تواريخ آل عثمان**، لمحمد بن حاجي خليل القونيوي الذي استقى معلوماته عن العثمانيين منذ تأسيس دولتهم حتى عام 1451م من شكر الله، ومنذ عام 1451م إلى عام 1484م من كتب التقاويم[104]. أما الثاني، فهو تاريخٌ شعري لمؤلف مجهول، بعنوان **بايزيد نامه**، وهو مخطوطٌ محفوظٌ في مكتبة جامعة كامبريدج، وينتهي بعام 1484م أيضًا[105]. وتم الكشف في الآونة الأخيرة عن مخطوط محفوظ في مكتبة قصر طوب قابي، يحمل العنوان نفسه، لمؤلف فارسي يدعى مالك أومي، وهو مثالٌ بارزٌ لتطور أدب الشاهنامه في عهد بايزيد الثاني، ويتكوّن من قسمين: يتناول الأول محنة وراثة العرش بين السلطان وأخيه الأمير جم وتفصيلات عن الشخصيات التي حاولت التوسط بين الطرفين (1481-1484م)، ما يؤكد أن السلطان كان يريد حل الخلاف مع أخيه سلميًا، في حين يتناول الثاني الحملات العثمانية على امتداد الساحل الشمالي الغربي للبحر الأسود، وانتصاراته في مولدافيا، والحملات ضد المماليك في قيليقية (1485-1491م)، واختتم بالحديث عن سفارة مملوكية أُرسلت إلى البلاط العثماني في عام 1485م[106].

غير أن أبرز مؤلفات تلك المرحلة، كان كتاب عاشق باشا زاده، بعنوان **تواريخ آل عثماندن**، أو **عاشق باشا تاريخي**، الذي يُعدّ من المصادر المهمة والأساسية عن التاريخ العثماني خلال القرن الخامس عشر، لأن مؤلفه كان شاهدًا على الكثير من الحوادث، ولا سيما حملات السلطان مراد الثاني. وذكر عاشق باشا زاده أنه أكمل تدوين تاريخه بالتركية المبسطة في عام 1484م، حينما بدأ بايزيد الثاني حملته على البُغدان (القسم الأعظم من مولدافيا)، وانتقد فيه كبار رجال الدولة والقادة. أما عن مصادره، فكان القسم الأول من تاريخه الذي ينتهي بعام 1422م مأخوذًا من مناقب يخشي فقيه[107] الذي أشار فيه إلى أنه التقى به في "كيووه" في عام 1413م، حينما كان في طريقه من زاوية ألوان جلبي في أماسيا إلى البلقان. وحينما طرحه المرض في كيووه، رقد في بيت يخشي فقيه ابن إمام أورخان غازي،

---

101 إينالجك، ص 255-256.

102 حسن بن محمود بياتي، **جام جم آيين**، سلسلة نامه سلاطين عثمانية (إستانبول: قدر مطبعه سي، 1913)، ص 21-44.

103 Abdülkadir Özcan, "Câm-i Cem-Âyîn," in: *Islam Ansiklopedisi*, vol. 7 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), p. 43, accessed on 31/1/2022, at: https://bit.ly/3smXWpd

104 Robert Anhigger, "Mehmed B. Haci Halîl ül-Konevî'nin Tarih-I Âl-I Osman-i," *Tarih Dergisi*, vol. 2, no. 3-4 (1952), pp. 51-66.

105 Sara Nur Yıldız, "Ottoman Historical Writing in Persian (1400-1600)," in: Charles Melville (ed.), *A History of Persian Literature*, vol. 10: *Persian Historiography* (London/ New York: I. B. Tauris, 2012), p. 457, note 57.

106 Ibid., p. 456.

107 عاشق باشا زاده، ص "بد"، "بو" (المقدمة).

وهناك سلّمه يخشي فقيه تاريخه الذي نقل منه الحوادث حتى عهد بايزيد الأول[108]. وبعد انتهاء الحرب الأهلية بين أبناء بايزيد الأول في عام 1413م، دار صراعٌ بين محمد جلبي وشقيقه موسى جلبي، اصطف فيه المؤلف إلى جانب الأول، لكن مرضه أعجزه عن مرافقته إلى بورصة[109]. أما مصادر الكتاب الأخرى، فهي التواريخ المجهولة المؤلفين ومعلومات أخرى من مصادر شفوية وكتب المناقب التي قال إنه لخّص أهم ما جاء فيها[110].

أما عن أسلوب الكتاب ومنهجه، فقد دُوّن ليُقرأ أمام الغُزاة الدراويش الذين يقدّم المؤلف صورةً واضحةً عن استيائهم من أركان الدولة وسياستها؛ إذ كان يشعر بالمرارة وهو يتحدث عن سياسة بايزيد الأول المركزية ومحاولاته توحيد الإمارات التركية وصراعه ضد تيمورلنك. ويوضح كتابه حالة اليأس التي انتابته عند انهيار الدولة حينذاك، وهو ما يدل على أنه كان ينتمي إلى تلك الشريحة، وأن تاريخه لا يمثل رأي الدولة الرسمي، بل رؤية تلك الشريحة المهمّشة المعارضة لسياسة السلطان محمد الثاني الذي صادر بعد فتح القسطنطينية أراضي وأوقاف كبار الشخصيات والدراويش والشيوخ كلها، ومنهم عاشق باشا زاده الذي كان يمتلك أراضيَ واسعةً في حَيي أونكابان وغَلَطة في إستانبول. وعند هذه المرحلة من تشكّل "المدرسة" التاريخية العثمانية، كان السلطان بايزيد الثاني يحاول تخفيف سياسات والده الصارمة بإعادة أراضي الوقف والمُلك والقرى إلى أصحابها السابقين، فنال رضا عاشق باشا زاده[111].

ثمة مصنفٌ آخر بالتركية على شكل مخطوط لمؤلف مجهول يعود إلى عام 1484م، نُشرت ترجمته قبل بضع سنوات[112]، يحتوي على أحد أهم النصوص لفهم تطور التأريخ العثماني المبكر في القرن الخامس عشر، وهو تاريخٌ شاملٌ لآل عثمان منذ صعود الدولة حتى أواخر القرن الخامس عشر (1300-1484م)، يقدم العثمانيين في سياق التاريخ الإسلامي الأوسع، ويحاول تفسير تفوّقهم على الأمم الأخرى. ولأن مؤلفه وعنوانه مجهولان، عُرف باسم **مجهول أكسفورد**، وهو من أهم مصنفات التاريخ العثماني لتلك المرحلة.

منذ عام 1487م صعودًا، ظهر عددٌ من المؤلفات التي هي أقرب إلى الروايات منها إلى التاريخ، فهي في الأغلب تُدرج تحت باب كتب الفتوح (فتحنامه)، كما يُصنّفها المؤرخ فيكتور ميناج، أو الغزوات (غزواتنامه)، كما يصنفها المؤرخ التركي آغا سري لاوند (1893-1978)[113]، لكنها بدأت تميل إلى أن تأخذ صبغةً دينيةً. ومن أمثلة ذلك كتاب **فتحنامه سلطان محمد**، للدفتردار قوام الدين قاسم أفندي، المعروف باسم قوامي، الذي ترجمه بابنغر مع مقدمة تعريفية بسيطة عن المؤلف، لم يذكر فيها سوى أنه "الدفتردار" قوام الدين قاسم أفندي، من غاليبولي، وأنه كان في قيد الحياة خلال السنوات (1478-1511م)، وأنه فرغ من كتابه في عام 1487 أو

---

108 "فقير كَيُوَه ده قلدم أورخان بكوك إمامي أوغلي يخشي فَقِيُك أوِندَه خسته أولدم مناقب آل عثماني تا يلدريم خانه كلنجه إمام أوغلندن نقل أده رين". ينظر: المرجع نفسه، ص "يح" (المقدمة)؛
Ménage, "The 'Menaqib' of Yakhshi Faqih," p. 50; Nihat Sami Banarlı, "Ahmedi ve Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman," *Türkiyat Mecmuası*, vol. 6, no. 50 (1939), pp. 49-176.

109 Halil İnalcık, "How to Read Ashik Pasha-Zade's History," in: Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History* (Istanbul: Eren Yayincilik, 1998), p. 32.

110 من ذلك مثلًا أنه أشار إلى أنه استقى معلوماته عن أسر بايزيد الأول في معركة أنقرة من أحد الإنكشارية، المدعو خوجه نائب، وأن معلوماته عن حوادث معركة نيغبولي (نيكوبوليس، 1396م) كانت شهادةً شفويةً من أومور ابن قائد المشاة العثماني قره تيمورتاش الذي كان في المعركة.
Necdet Ozturk (ed.), *Aşıkpaşazade Tarihi* (Istanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), pp. 91, 107.

111 Ibid., pp. 292-293; Kaçar, p. 52.

112 Dimitri Kastritsis (ed. & trans.), *An Early Ottoman History: The Oxford Anonymous Chronicle (Bodlian Library, MS Marsh 313)* (Liverpool: Liverpool University Press, 2017).

113 Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, p. 51; Agah Sırrı Levend, *Gazavat-nameler ve Mihail-oğlu Ali Bey'in Gazavat-namesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), pp. 16-22.

1490م[114]، وأن أسلوبه في الشعر رشيق وأنيق. ويُفهم من كتابه أنه شارك محمدًا الثاني في حملاته، وأن السلطان بايزيد الثاني علم بمضمون الكتاب وأمره بإكماله، فأكمله بثمانية وعشرين بابًا، منها خمسة وعشرون بابًا لمحمد الثاني، والثلاثة أبواب الباقية لبايزيد الثاني"[115]. وكان فتح القسطنطينية أبرز ما تناوله الكتاب، حتى إنه كان من أهم مصادر تاريخ طورسون بك[116].

انتهى طورسون بك من تأليف كتابه **تاريخ أبو الفتح سلطان محمد خان** المعروف باسم **طورسون بك تاريخي**[117] في عام 1488م (أو 1490م)، بالتركية الممزوجة بالعديد من المفردات العربية والفارسية، وخصصه لسيرة السلطان محمد الثاني حتى عام 1465م، كما يوضح عنوانه. ومعلوماتنا عن المؤلف مستمدةٌ مما كتبه عن نفسه في كتابه؛ فهو يقول إنه بحكم منصبه كاتبًا في الديوان الهمايوني، اطّلع على قرارات السلطان المهمة، وشهد فتح القسطنطينية[118]، وشارك في الحملات الكبرى، مرافقًا لراعيه الصدر الأعظم محمود باشا. ويمكن القول إن هذا الكتاب هو المصدر الأصلي الكامل عن حكم السلطان محمد الثاني، لأنه مبنيّ على المشاهدات الشخصية. وعلى الرغم من أن المؤرخين العثمانيين قلما كانوا يشيرون إليه، فإنه بالغ الأهمية لدقة معلوماته ومقدمته النظرية عن طبيعة الفكر السياسي العثماني. ويذكر فيكتور ميناج أنه ينتمي إلى فئة كتب المديح المكتوبة بالنثر المسجوع، وأنه أدق وأشمل من الكثير من المؤلفات[119].

يتحدث بابنغر عن مؤرخ اسمه "شهدي"، لكنه يذكر أن المعلومات عنه نادرة، فلا نعرف عنه سوى أنه ولد في قسطموني لتاجر ثري في زمن ما خلال حكم السلطان محمد الثاني. أما عن مصنّفه، فمفقودٌ، ولا يُعرف حتى عنوانه، ويُذكر أنه كان ينوي أن يُتمّه بعشرة آلاف بيت، لكنه لم ينجز إلّا أربعة آلاف، وأنه ينتمي إلى صنف كتب الشاهنامه. وقد حاول نجيب عاصم العثور عليه في مكتبات إستانبول، لكنه لم يفلح، ويبدو أنه مفقودٌ في المكتبات الأوروبية أيضًا[120].

من مؤلفي هذه المرحلة أيضًا صفائي (ت. 1521م)، وهو شاعرٌ من مدينة سينوب، له بالتركية كتابان: **فتحنامه إينه بختي ومودون وغزوات بحرية**، وكلاهما يعود إلى ما قبل عام 1512م، تناول فيهما قصص وذكريات البحارة العاديين وبعض قادة البحر، أمثال كمال ريس، وحملة (1499-1503م) التي تسمى معركة ليبانتو الصغرى، على سواحل إيطاليا التي كان صفائي حاضرًا فيها[121].

---

114 Kıvâmî, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*, Franz Babinger (ed. & trans.) (Istanbul: Maarif Vekâleti, 1955), pp. I-VIII, 6.

115 Ibid., p. 5.

116 İsa Kayaalp, "Kivâmî," in: *Islam Ansiklopedisi*, vol. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), p. 507.

يوجد المخطوط الوحيد لكتاب **فتحنامه** في مكتبة ولاية برلين Berlin Staatsbibliothek، تحت رقم MS, Or., nr.40-1975، وهو الذي أجرى عليه الباحث التركي سعيد گوكجه دراسته للدكتوراه في جامعة ميونخ في عام 1954.
Sait Gökçe, "Kivâmî und Fetihnâme." PhD Dissertation, München Universität, München, *1954*.

117 للاطلاع على طبعة نقدية لهذا الكتاب، ينظر:
Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Mertol Tulum (ed.) (Istanbul: Baha Matbaası, 1977).

118 Halil İnalcık, "Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror's Time," in: Halil İnalcık (ed.), *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* (Bloomington, IN: Indiana University Turkish Studies, 1993), pp. 417-431.

يُذكر أن أصل اسم طورسون هو "طور سيناء" الوارد في القرآن، وحُور إلى "طورسون" بمعنى "فليعش" بالتركية. وكان هذا الاسم شائعًا حينذاك. ينظر:
Kenan İnan, "The Incorporation of Writings on Periphery in Ottoman Historiography: Tursun Bey's Comparison of Mehmed II and Bayezid II," *International Journal of Turkish Studies*, vol. 9, no. 1-2 (2003), pp. 109, 111; Christine Woodhead, "Tursun Beg," in: Berman et al. (eds.), vol. 13, p. 738.

119 Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, p. 34.

120 Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, pp. 27-28; Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, pp. 29-30.

121 Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, p. 49; Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, pp. 55-56; Murat Cem Mengüç, "Maritime Warfare in the Aegean and Ionian Landscapes: Safai's History of 1499 Lepanto Expedition," in: Antonis Hadjikyriacou (ed.), *Insularity in the Ottoman World*, Princeton Papers 18 (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2017), pp. 87-124.

من المؤلفات المهمة الأخرى بالتركية، كتاب محمد نشري (1450-1520م)، بعنوان **جهاننما** (كتاب العالم) الذي لا تختلف معلوماته عن القرن الرابع عشر كثيرًا عما ذكره عاشق باشا زاده، وهو ما قد يدل على أنهما استخدما مصادر مشتركة. لكن نشري لم يكن شاهدًا على أي من الحوادث التي ذكرها، بل كان ينتمي إلى فئة العلماء، وذكر في كتابه أنه كان مهتمًا طوال حياته بعلم التاريخ[122]. وتكمن أهمية كتابه في أنه أول مصدر يقوم بتوحيد مسار التأريخ العثماني المزدوج منذ مطلع القرن الخامس عشر حتى عام 1495م؛ فقد استخدم نصًا قريبًا جدًا من مخطوط **تاريخ بودليان**، وإحدى النسخ المنقّحة لـ **تاريخ عاشق باشا زاده**، مصدرًا رئيسًا له، وقام بدمجهما معًا، ليصبح تاريخه نقطةً محوريةً، اندمج فيها مسارا تدوين التاريخ العثماني أول مرة. وكانت إحدى النتائج المترتبة على ذلك دمج مجموعة المصادر التي اعتمدت على أحمدي التي اصطُلح على تسميتها بالمجموعة A، والتي كانت أشبه بالتواريخ الرسمية، أو "تواريخ البلاط"، بمصادر المجموعة الثانية التي اصطُلح على تسميتها بالمجموعة B، والتي كانت أقرب إلى التواريخ المجهولة المؤلف، في كتاب واحد[123].

يتكوّن كتاب **جهاننما** من ستة أبواب لم يبق منها سوى الباب السادس المخصص للتاريخ العثماني حتى عهد بايزيد الثاني. وقُسّم هذا الباب بدوره ثلاثة أقسام: تناول الأول موجزًا عن أجداد الحاكم الأسطوري أوغوز خان وأحفاده والدولة القرخانية (840-1212م). وتناول الثاني موجزًا لتاريخ السلاجقة العظام (1037-1194م) وظهور سلطنة سلاجقة الروم في الأناضول حتى الاجتياح المغولي (1077-1307م)، ثم تاريخ إمارة آل قره مان (1250-1487م). أما القسم الثالث الذي يشكل معظم النص، فيتحدث عن تاريخ آل عثمان منذ بدايتهم حتى السنوات الأولى من عهد بايزيد الثاني؛ إذ ينتهي بعام 1485م[124].

في بداية كتابه، يتحدث نشري عن دواعي تأليف تاريخه، فقال إنه في حين تم تأليف العديد من المؤلفات الشاملة في العلوم الأخرى، فإن المؤلفات الموجودة بالتركية مشتتة ومتفرقة وتفتقر إلى التنظيم والترتيب أحيانًا. ولذلك ألّف تاريخه عن العالم "من الخليقة حتى يومه". ومن خلال أسلوب المقدمة ومفرداتها المُطعّمة بالعربية والفارسية، يمكن أن نفترض أنه كان يتقن هاتين اللغتين، وأنه كان مُلمًّا بالمؤلفات التاريخية التي دُوّنت بهما[125]. ومع أنه لم يُشر في أي موضع إلى مصادره، فإنّه مزج ثلاث مجموعات من المصادر التاريخية: الأولى المصادر التي كان كتاب **تاريخ عاشق باشا زاده** مصدرها الرئيس، والثانية هي التواريخ الرسمية أو شبه الرسمية، مثل تواريخ أحمدي وشكر الله؛ أما الثالثة، فهي كتب التقاويم[126]. وكان نشري قد اقتبس فصوله من **تاريخ عاشق باشا زاده** على نحوٍ شبه حَرفي بعد أن حذف الأشعار، أو أعاد صَوْغَها نثرًا، وأهمل كل ما يتعلق بسيرة عاشق باشا زاده الذي بقيت بصمته قويةً في كتابه، وإن كان نشري قد نجح في تخفيف لهجته الناقدة سياسة الدولة ورجالها، واعتمد الروايات التاريخية الرسمية للبلاط العثماني طمعًا في الحصول على رعاية بايزيد الثاني[127]. ومع ذلك، أخذ معلوماته حتى نهاية عهد السلطان محمد الأول من مصدر أحمدي المجهول، ثم أضاف تفصيلات أخرى من كتب التقاويم والتواريخ المجهولة المؤلف، ليستكمل ما فات عاشق باشا زاده، ومنها ما يتعلق بحملة مراد الثاني

---

122 Mevlana Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ: Osmanlı tarihi (687-890/1288-1485)*, Necdet Ozturk (ed.) (Istanbul: Çamlıca, 2008), p. 5; Victor L. Ménage, *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text* (London: Oxford University Press, 1964).

123 *Mengüç*, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," p. 17.

124 Ménage, *Neshri's History of the Ottomans*, pp. 175-179.

125 Ibid., p. 7; Neşrî, p. 5; Kaçar, p. 54.

126 Kaçar, p. 55.

يذكر ميناج أن نشري استخدم أحد كتب التقاويم وأعاد احتساب تواريخه بالتاريخ الهجري. ينظر:
Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 23-24.

127 Kafadar, pp. 102-103.

على إمارة قره مان ومعركة قوصوه الثانية (1448م)، والصراع على العرش بعد وفاة السلطان محمد الثاني. وفي النتيجة، تمكّن من تغطية عهد بايزيد الثاني كليًا ونجح في ملء الفجوات في مصادره[128].

من مؤرّخي هذه المرحلة، ثمة مؤرخٌ يدعى سعدي، أو سعد الله بن مصطفى أفندي (أصبح يُعرف لاحقًا باسم "جم سعدي سي")، كان قد التحق بحاشية الأمير جم في منفاه في أوروبا، ودوّن تاريخه حتى عام 1487م في مخطوط بعنوان **واقعات سلطان جم** الذي تم الانتهاء منه في عام 1495م[129]. ويُعتقد أن سعدي هذا اعتُقل في إستانبول وأُعدم بعد وفاة جم بوقت قصير، بعد أن ألّف كتابًا آخر بعنوان **ساقي نامه**، تناول فيه حياة جم، لكنه فُقد. وثمة كتبٌ أخرى ظهرت بعد عهد بايزيد الثاني، تشير إلى أن أحوال الأمير جم ومنفاه في أوروبا كانت من المواضيع الشائعة في المدوّنات التاريخية العثمانية، ومنها مثلًا **غربتنامه** الذي كتبه على الأرجح دفتردار جم، المدعو حيدر جلبي، و**تاريخچه** لأحمد سنان بهشتي الذي ركّز على الصراع بين السلطان بايزيد الثاني وأخيه الأمير جم[130]، ومخطوط بالعربية مجهول العنوان والمؤلف يوثق عودة السلطان بايزيد الثاني من حملاته في جزر بيلوبونيز في عام 1500م[131].

ومن مؤرخي هذه المرحلة أيضًا أوروج بك بن عادل القزاز الأدرنوي، صاحب **تواريخ آل عثمان** الذي كُتب بالتركية نثرًا. ولا تضم كتب السيرة العثمانية معلومات عن سيرته، سوى أنه ولد في النصف الثاني من القرن الخامس عشر لأسرة حضرية، وتلقّى تعليمًا رفيع المستوى، وهو ما تجلّى بإتقانه العربية والفارسية إلى جانب التركية[132]. أما الكتاب، فتناول تاريخ الدولة منذ تأسيسها حتى عهد السلطان محمد الثاني. وثمة أربع مخطوطات له، تنتهي الأوليان منها (أكسفورد وكامبريدج) في عام 1467م أو 1468م، أما الأُخريان (مانيسا وباريس) المنقّحتان والأشمل، فتنتهيان في عام 1502م[133]. وكانت **مناقب** يخشي فقيه أهم مصادره منذ تأسيس الدولة حتى عام 1413م، بعدها بدأ يستقي معلوماته من عاشق باشا زاده[134] الذي أشار إليه في المخطوطتين اللتين تمثلان النسخة الثانية من تاريخه، قائلًا: "لو سألني أحدٌ كيف علمتَ بتلك الحوادث ومن أين جمعتها، فسأشير إلى [رواية] شاهد عيان لدرويشٍ يعيش الآن في مدينة قسطنطين، إنه يدعى أحمد عاشق، وهو رجلٌ حكيمٌ عمره مئة سنة [...] هو الذي جمع تلك الحوادث"[135]. أما فيما بعد عام 1422م، فقد اعتمد على مؤلفات لمؤرخين مجهولين، وعلى مصادر مختلفة أخرى، مثل الشهادات والروايات الشفوية وكتب المناقب (مناقب نامه)[136].

---

128 *Mengüç,* "Interpreting Ottoman Identity with the Historian Neşri," p. 67.

129 ينظر الطبعة الحديثة: مؤلف مجهول، **واقعات سلطان جم** (إستانبول: تاريخ عثماني انجمني مجموعه سنك علاوه سيدر، 1912)؛ وتجدر الإشارة إلى أن المؤرخ مراد جم منكوج رجّح أن يكون اسم المؤلف سعدي، غير أن النسخة الحديثة للكتاب صدرت من دون اسم المؤلف. وثمة نسخة بالفرنسية للكتاب من دون ذكر اسم المؤلف:
Anonim, *Sultan Djem Un Prince Ottoman Dans I'Europe du XVe Siecle D'apres Deux Sources Contemporaines; Vakıat-ı Sultan Cem, Oeuvres de Guillaume Caoursin*, Nicolas Vatin (ed.) (Ankara: Société Turque d'Histoire, 1997).

130 *Mengüç*, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," pp. 71-72.

131 "عودة السلطان بايزيد الثاني من الحرب البيلوبونيزية سنة 1500"، المخطوطات الإسلامية في جامعة لايبزيك، مكتبة جامعة لايبزيك، رقم المخطوط B. or. 038-33، شوهد في 2022/1/31، في: https://bit.ly/3tJld3f (المخطوط من 6 صفحات فقط والعنوان من المُفهرس لأن المخطوط بلا عنوان).

132 Oruç Beg, *Tarihi*, Nihal Atsiz (ed.) (Istanbul: Tercüman, 1972), p. 8; Necdet Öztürk (ed.), *Oruç Beg Tarihi* (Istanbul: Çamlıca, 2007), p. 23.

133 Victor L. Ménage, "Another Text of Uruç's Ottoman Chronicle," *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 47 (1971), pp. 273-277; Victor L. Ménage, "On the Recensions of Uruj's 'History of the Ottomans'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 30, no. 2 (1967), pp. 314-322.

134 إينالجك، ص 238.

135 Öztürk (ed.), *Oruç Beg Tarihi*, p. 9.

136 إينالجك، ص 240.

إلى جانب النصوص المذكورة آنفًا، ثمة نصوصٌ أخرى، مثل **قطبنامه** لأوزون فردوسي شرف الدين موسى رومي (1499م)، و**محروسه إستانبول فتحنامه سي** لتقي زاده جعفر جلبي (1500م)، ونص آخر بعنوان **غزوات ميديللي**، نَظَمه شِعرًا بالتركية مؤلفٌ مجهولٌ[137].

خلال الشطر الأخير من حكم بايزيد الثاني حصل تحولٌ مهم في كتابة التاريخ العثماني؛ إذ انتقل الاهتمام نحو تدوين مؤلفات تاريخية تُعبّر عن سيادة الدولة العثمانية. وفي الحصيلة، كانت المؤلفات التاريخية التي كُتبت في عهد بايزيد الثاني مهمةً جدًا في حركة تدوين التاريخ العثماني؛ إذ شكلت أساس النصوص التاريخية كلها التي كُتبت خلال القرن السادس عشر. ويوضح الجدول (3) أهم المؤرخين ومؤلفاتهم في عهد السلطان بايزيد الثاني.

الجدول (3)

أهم المؤرخين ومؤلفاتهم في عهد السلطان بايزيد الثاني

المؤلف	عنوان كتابه	العام	اللغة	الصنف
حسن بن محمود بياتي	**جام جم آيين**	1481م	التركية	سيرة
محمد باشا كرماني	**رسالة 1 و2**	بعد 1481م	العربية	غير معروف
حامدي بن مؤنس[138]	**تاريخ محمد الثاني**	غير معروف	الفارسية	مديح
عاشق باشا زاده	**تواريخ آل عُثماندن: عاشق باشا زاده تاريخي**	1484م	التركية	تاريخ عام
مجهول (أكسفورد)	**تواريخ آل عثمان**	1484م	غير معروف	عام
محمد بن حاجي خليل القونيوي	**تواريخ آل عثمان**	1484م	الفارسية	مديح
حسام كاتب	**حكايت جم سلطان**	1484/ 1485م	غير معروف	غزواتنامه
مجهول (كامبريدج)	**بايزيد نامه**	1486م	الفارسية	شاهنامه
طورسون بك	**تاريخ أبو الفتح سلطان محمد خان (طورسون بك تاريخي)**	1488/ 1490م	التركية	غزواتنامه
قوام الدين قاسم أفندي (قوامي)	**فتحنامه سلطان محمد**	1487/ 1490	غير معروف	شاهنامه
ساريجا كمال	**سلاطيننامه**	1490م	التركية	تاريخ عام
أوروج بن عادل الأدرنوي	**تواريخ آل عثمان**	1467/ 1502م	التركية	تاريخ عام
كمال باشا زاده	**سلاطيننامه (أو تواريخ آل عثمان)**	1490م	التركية	عام
مجهول (غيزة)	**تواريخ آل عثمان**	1491م	التركية	تاريخ عام

137 Mengüç, "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography," pp. 27-28, 82-94.

138 المؤرخ الوحيد الذي ذكر تفاصيل عنه هو ميناج. ينظر:
Ménage, "A Survey of the Early Ottoman Histories," vol. 1, pp. 162-164.

مجهول (طوب قابي)	**تواريخ آل عثمان**	1491م	التركية	عام
سعد الله بن مصطفى أفندي (سعدي)	**ساقي نامه**	قبل 1495م	التركية	سيرة
	واقعات سلطان جم	1495م	التركية	سيرة
نشري	**جهاننما**	1495م	التركية	تاريخ عام
مجهول	**غزوات ميديللي**	1498/ 1499م	التركية	غزواتنامه
مجهول	**تاريخ ابتداء آل عثمان**	1498/ 1499م	التركية	تاريخ عام
أحمد سنان بهشتي	**تاريخجه (تاريخ بهشتي)**	1498/ 1499م	غير معروف	تاريخ عام
أوزون فردوسي	**قطبنامه**	1499م	غير معروف	غزواتنامه
صفائي	**فتحنامه أينه بختي ومودون**	1500م	التركية	غزواتنامه
	غزوات بحرية	غير معروف	التركية	غزواتنامه
تقي زاده جعفر جلبي	**محروسة إستانبول فتحنامه سي**	1500م	التركية	غزواتنامه
إدريس البدليسي	**هشت بهشت**	1503/ 1504م	الفارسية	مديح
روحي جلبي	**تواريخ آل عثمان (تاريخ روحي)**	1510/ 1511م	التركية	تاريخ عام

المصدر: المرجع نفسه.

خاتمة

تناولت الدراسة الاتجاهات العامة لحركة تدوين التاريخ العثماني حتى أواخر القرن الخامس عشر، وبيّنت أن القرن الرابع عشر بأكمله يمثل فجوةً واسعةً من حيث المؤلفات التاريخية العثمانية، ما يحدّ بمعرفتنا عن المرحلة المبكرة من التاريخ العثماني، وهو ما تسبب بفتح أبواب التفسير والاجتهاد أمام المؤرخين في قضيتين أساسيتين لم تُحسما على نحو قاطع حتى الآن: أسباب غياب تدوين تاريخ الدولة العثمانية لذلك القرن، وأصل الدولة العثمانية وسبب توسعها السريع وتحوّلها من إمارة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، وإلى واحدة من أكبر قوى العالم القديم خلال مدة قياسية. وقد قُدّمت تفسيراتٌ متعددةٌ لدراسة هذه المسألة ومعالجتها معالجةً علميةً، إلّا أن أيًّا منها لم يحسم الأمر، وكل ما استطعنا الخروج به أننا لا يمكن أن ندرس تاريخ القرن الرابع عشر العثماني إلّا من زاوية مصادر القوى المعاصرة للدولة العثمانية، المغولية والإيلخانية والعربية والبيزنطية والصربية والبندقية، التي قدّمت، في جميع الأحوال، صورةً مغايرةً عن أصل آل عثمان؛ فالمصادر العربية تنسبهم إلى عرب الحجاز، والمصادر الصربية والبندقية تنسب عثمان غازي نفسه إلى فلاحي الأناضول وليس إلى بدو آسيا الوسطى. وزاد المؤرخون العثمانيون الأوائل (مؤرخو القرن الخامس عشر)، الأمر غموضًا بتجاهلهم مسألتين: فهُم لم يلمّحوا، ولو بالقدر الأدنى، إلى مسألة غياب مؤلفات تاريخية خلال القرن السابق (الرابع عشر)، ولم يشيروا في الوقت نفسه إلى المصادر التي استقوا معلوماتهم منها عن ذلك القرن، سوى الإشارة المقتضبة التي ذكرها عاشق باشا زاده عن يخشي فقيه وكتابه المفقود، ولم يذكروا لنا من أين حصلوا على معلوماتهم عن السلاطين الأربعة الأوائل. وتستحق هاتان المسألتان التوقف والنظر.

عند هذه النقطة، لا بد من أن يستعين التاريخ بالعلوم الأخرى، مثل النميات والآثار والأنثروبولوجيا وغيرها، فلعلها تكشف ما لم تُسعفنا المدونات الكتابية في الكشف عنه. ولعلنا نخرج بنتائج توازي النتائج التي خرج بها المؤرخ الأميركي هيث لوري Heath W. Lowry في تفنيده نظرية بول فيتك ووضعه أُسسًا وتفسيرات جديدةً لقيام الدولة العثمانية. وقد طُرحت في الدراسة فرضيةٌ لعل دراسات لاحقةً تثبتها أو تنفيها، لكنها محاولةٌ في الطريق نحو حل هذا اللغز، أو "الثقب الأسود" على حد تعبير كولن إمبر.

وإذا كان القرن الرابع عشر يحمل معه هذه الألغاز كلها، فالقرن الخامس عشر ليس كذلك؛ فقد شهد منذ بدايته حتى نهايته تصاعدًا مُطّردًا في حجم المؤلفات التاريخية ونوعها. وأظهرت الدراسة أن التنوع الكبير في تلك المؤلفات لم يكن بسبب وجود اختلاف في المادة التاريخية التي تناولها المؤرخون العثمانيون، بل بسبب رؤيتهم واستجابتهم لمتطلّبات عصرهم وظروف الدولة آنذاك، وغالبًا ما كانت تلك المؤلفات على اختلاف أساليبها الشعرية والنثرية، تستمد معلوماتها من مصادر متعددة، لا من مصدر واحد، وكان الموضوع الواحد يُطرح بأكثر من أسلوب وأكثر من رؤية لدى هذا المؤلف أو ذاك، كل بحسب رؤيته أو مصادره؛ فيمكن أن نقرأ حادثةً واحدةً بأكثر من صيغة وأكثر من أسلوب عند مقارنتها بنصوص متعددة؛ فقد كتبها أحمدي بالشعر التركي، وشكر الله بالنثر الفارسي، ونشري بالنثر التركي، وكمال باشا زاده بالنثر التركي الفخم، والبدليسي بالنثر الفارسي الفخم، وهكذا.

وبيّنت الدراسة أيضًا أن تدوين التاريخ العثماني شهد تطورًا متتاليًا خلال القرن الخامس عشر، فقد كان الاعتماد على التواريخ المجهولة المؤلف والروايات الشعبية والتقاويم أكبر في مطلع القرن، لكن هذا الاعتماد بدأ في الانحسار بمرور الزمن. ومنذ منتصف القرن، أخذت المؤلفات تعتمد على مصادر أدق وأكثر صِدقية، وكثيرًا ما كان المؤلفون شهودًا على الحوادث أو معاصرين لها. ومع نهاية القرن، أخذت تلك المؤلفات تكتسب صفة الدقة والأمانة في وصف أوضاع الدولة وحوادثها، ولا سيما بعد أن بدأ السلطان يولي مسألة تدوين التاريخ اهتمامًا خاصًا، وهو ما تجلّى لدى نشري في **جهاننما**، وكمال باشا زاده في **سلاطيننامه**، والبدليسي في **هشت بهشت** وغيرهم. وكان هناك اعتقادٌ سائدٌ أن معظم التواريخ التي أُلّفت خلال عصر السلطان بايزيد الثاني كانت بتوجيه من القصر، غير أن الواقع لم يكن كذلك؛ فقد كان تدخّل السلطان والبلاط في محتوى التاريخ ومضمونه محدودًا. وثمة خطأ في افتراض أن معظم كتب التاريخ التي أُلّفت في عهده، كانت تمثل رغبته في فرض أيديولوجية الدولة في تدوين التاريخ العثماني، لكن هذا الرأي غير دقيق، لأنه يضع جميع المؤرخين في خانة واحدة، ويتجاهل العديد من الاختلافات الأيديولوجية بينهم؛ ففي حين اتّبع بعض المؤرخين خطاب الدولة الرسمي، تبنّى آخرون خطابًا شاملًا وشعبيًا من خلال التواريخ المجهولة، وتقلّب آخرون بين هذين النهجين، مثل كمال باشا زاده. وحاول غيرهم، مثل نشري، التوفيق بين هذا وذاك. ومع تزايد المؤلفات في نهاية القرن، بدأ الاعتماد على اللغة الفارسية ينحسر، والاعتماد على اللغة التركية، بوصفها لغة الثقافة والتأليف، يتزايد أكثر فأكثر (وهو ما أوضحته جداول الدراسة)، وهذا يعني تزايد الوعي بالهوية الثقافية واعتمادها أساسًا للتعبير. وكان تطور الدولة العثمانية بوصفها وحدةً سياسيةً تواكب متطلّبات العصر، إلى جانب اهتمام بايزيد الثاني الشخصي ورعايته الأدب، عوامل حاسمةً أيضًا في تطور حركة تدوين التاريخ. وكانت إحدى القيم الرئيسة للفكر التاريخي خلال القرن الخامس عشر هي توظيفه في مساعدة الحكام في الحكم. كان هذا الهدف التوجيهي من بين الدوافع التي ألهمت أولئك المؤرخين لتدوين مصنّفاتهم. من جهة أخرى، عكست المؤلفات التاريخية التطور الأيديولوجي في المجتمع العثماني والنخبة المثقفة. فمنذ عهد مراد الثاني، بدأت فكرة أحقية آل عثمان في حكم العالم الإسلامي تتصدّر اهتمام السلاطين والمؤرخين على



حد سواء. وتسارعت هذه الفكرة، النابعة من الوعي بنمو الدولة مساحةً وقوةً، في عهد محمد الثاني بعد فتح القسطنطينية، وهو انتصار أضاف هيبةً لا مثيل لها إلى آل عثمان ورسخ بقاءهم في السلطة وهيمنتهم على العالم الإسلامي في مطلع القرن التالي.

منذ عشرينيات القرن الماضي، بدأ الاهتمام بدراسة تلك النصوص وتحقيقها وطبعها، ودراسة العلاقة فيما بينها. وقد أُشير في أكثر من موضع إلى أوجه التشابه والاختلاف بين هذا المصدر وذاك، والعلاقة بين المصادر المتأخرة والمبكرة للقرن الخامس عشر. ومع فتح أبواب الأرشيف العثماني أمام الباحثين وتقدم تقنية المعلومات الإلكترونية، أصبح الخوض في مواضيع عسيرة كهذه أيسر وأسرع وأدق، وأصبح الحصول على معلومات أكثر وحقائق أدق عن تلك الحقبة المبكرة والغامضة من التاريخ العثماني ودراسة مواضيع أخرى غير تاريخ الحروب والثورات من الأمور الممكنة.

مع ذلك كله، لا يُنكر أن المواد المتعلقة بالقرن الخامس عشر، فضلًا عن القرن الرابع عشر، تبقى شحيحةً ونادرةً، لكنها مع ذلك في حاجة إلى أن توضع ضمن سياقاتها التاريخية الصحيحة، وأن تُخضع للنقد والتحليل ليصبح في الإمكان اعتمادها وقائع تاريخيةً يمكن البناء على أساسها.



المراجع

References

العربية

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب.** تحقيق محمود الأرناؤوط. دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1992.

______. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب.** تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن بطوطة، محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.** تحقيق محمد عبد المنعم العريان. بيروت: دار إحياء العلوم، 1987.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. **إنباء الغُمر بأبناء العمر.** تحقيق حسن حبشي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969.

ابن شاهين، عبد الباسط بن أبي الصفاء غرس الدين خليل. **نيل الأمل في ذيل الدول.** تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة العصرية، 2002.

ابن عربشاه، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي. **عجائب المقدور في نوايب تيمور.** تحقيق أحمد فايز الحمصي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

إحسان أوغلو، أكمل الدين. **الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة.** ترجمة صالح سعداوي. إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية - إرسيكا، 1999.

أحمد، علي خليل. "جهود السلطان محمد الأول في إعادة بناء الدولة العثمانية (1413-1421م)". **مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية.** مج 3، العدد 1 (2009).

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية: الأتراك العثمانيون وحضارتهم.** ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1949.

البكري، محمد بن محمد بن أبي السرور. **درر الأثمان في أصل منبع آل عثمان.** مخطوط محفوظ في مكتبة لايبزيك برقم (A1614)، 1614م، ورقة 18أ.

بنحادة، عبد الرحيم. **بحوث ودراسات في التاريخ العثماني.** الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2017.

الجوزجاني، منهاج السراج. **طبقات ناصري.** ترجمة وتقديم عفاف السيد زيدان. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

الحارس، عبد اللطيف. "بين عالمين: بناء الإمبراطورية العثمانية". **الاجتهاد.** السنة 10، العددان 41-42 (1999).

الربيدي، فاطمة يحيى زكريا. "الحريم السلطاني في بلاد الأناضول في العصر السلجوقي: المشاركة السياسية والإنجازات الحضارية". **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.** مج 10، العدد 2 (آب/ أغسطس 2013).

شاكر، رابعة مزهر ومحمد عبد القادر خريسات. "الكتابة التاريخية عند العثمانيين في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي". **دراسات - العلوم الإنسانية والاجتماعية**. مج 41، العدد 1 (2014).

عبد العال، بديعة محمد. **الأدب التركي العثماني**. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2007.

العريض، وليد صبحي وعمر العمري. "الكتابة التاريخية عند الأتراك العثمانيين 905-1313هـ/ 1500-1900م: قراءة في المصادر الأولية". **أبحاث اليرموك- سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**. مج 29، العدد 3 (2020).

العزاوي، عباس. **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان (601-941هـ/ 1204-1543م)**. بغداد: شركة التجارة والطباعة المحدودة، 1957.

العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. تحقيق كامل سلمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

قره طاش، علي إحسان. "الكتاب في المجتمع العثماني (من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين)". ترجمة سهيل صابان. **مجلة الفيصل**. العدد 346 (أيار/ مايو-حزيران/ يونيو 2005).

قيداري، عباس قديمي. "نظرة إلى الكتابة التاريخية في العهد الصفوي والعثماني) من القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري 16 و17 الميلادي). **قلمنامه**. العدد 10 (حزيران/ يونيو- تموز/ يوليو 2020). في: https://bit.ly/3He9vFn

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999.

كوبريلي، محمد فؤاد. **قيام الدولة العثمانية**. ترجمة أحمد السعيد سليمان. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.

________. **تاريخ الأدب التركي**. ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم الغربي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

لويس، برنار وب.م. هولت. **مؤرخو العرب والإسلام حتى العصر الحديث**. ترجمة سهيل زكار. دمشق: دار التكوين، 2008.

مانتران، روبير. **تاريخ الدولة العثمانية**. ترجمة بشير السباعي. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

محمود، أنيس عبد الخالق. "نقاش في نظرية بول وِتِك عن قيام الدولة العثمانية". **أُسطور**. مج 5، العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2009).

محمود، سيد محمد السيد. **تاريخ الدولة العثمانية: النشأة والازدهار، وفق المصادر العثمانية المعاصرة والدراسات التركية الحديثة**. القاهرة: مكتبة الآداب، 2007.

نوار، عبد العزيز سليمان. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1998.

الهمذاني، رشيد الدين فضل الله. **جامع التواريخ: تاريخ المغول**. دراسة وترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000.

هوتسما، ابن البيبي. **أخبار سلاجقة الروم**. ترجمة محمد السعيد جمال الدين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007.

وند، صادق أئينه وندا گليجاني مقدم. "خصائص تدوين التاريخ في عهد السلاجقة". **مجلة العلوم الإنسانية**. مج 4، العدد 14 (2007).

العثمانية والفارسية

بياتي، حسن بن محمود. **جام جم آيين.** سلسلة نامه سلاطين عثمانية. إستانبول: قدر مطبعه سي، 1913.

جلبي، عالي مصطفى بن عبد المولى. **نام عالي تاريخي [كنه الأخبار].** إستانبول: تقويمخانه عامرة، 1861.

الرومي، إدريس بن علي البدليسي. "هشت بهشت: المواهب الرحمانية في ذكر الخلائف العثمانية، الصفات الثمانية في ذكر الخلفاء والقياصرة العثمانية". رقم المجلد (IRN-016-0909). محفوظ في (إيران) گنجينه أصفهان، تاريخه 948 هجري شمسي، 977 هجري قمري، 1569 ميلادي. في: https://bit.ly/2RT5T6Y

زاده، عاشق باشا. **تواريخ آل عثماندن (عاشق پاشا زاده تاريخي).** إستانبول: مطبعة عامرة، 1914.

مؤلف مجهول. **واقعات سلطان جم.** إستانبول: تاريخ عثماني انجمني مجموعه سنك علاوه سيدر، 1912.

هاممه ر.، جوزيف فون. **دولت عثمانيه تاريخي.** ترجمة محمد عطا وإيكنجي جلد. مج 2: **1400-1453.** إستانبول: بدروسيان مطبعه سي، 1917.

الأجنبية

Akkaya, Tolag. "The Evolution of Money in the Ottoman Empire, 1326-1922." MA Dissertation. Institute of Economic and Social Sciences, Department of History. Bilkent University, Ankara. 1999. at: https://bit.ly/32Jsx7x

Alpay, Günay. "Abdülvâsi Çelebi'nin Eseri ve Nüshaları." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*. vol. 17, no. 201 (1969).

Anhigger, Robert. "Mehmed B. Haci Halîl ül-Konevî'nin Tarih-I Âl-I Osman-i." *Tarih Dergisi*. vol. 2, no. 3-4 (1952).

Anonim. *Sultan Djem Un Prince Ottoman Dans I'Europe du XVe Siecle D'apres Deux Sources Contemporaines; Vakıat-ı Sultan Cem, Qeuvres de Guillaume Caoursin*. Nicolas Vatin (ed.). Ankara: Société Turque d'Histoire, 1997.

Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber Der Osmanen Und Ihre Werke.* Leipzig: *Otto Harrassowitz*, 1927.

________. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Coşkun Üçok (trans.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Banarlı, Nihat Sami. "Ahmedi ve Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman." *Türkiyat Mecmuası*. vol. 6, no. 50 (1939).

Beg, Oruç. *Tarihi*. Nihal Atsiz (ed.). Istanbul: Tercüman, 1972.

Berman, P. J. et al. (eds.). *Encyclopædia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill, 2002.

Bey, Tursun. *Târîh-i Ebü'l-Feth*. Mertol Tulum (ed.). Istanbul: Baha Matbaası, 1977.

Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey, A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History (1071-1330)*. J. Jones-William (trans.). New York: Taplinger Publishing Company, 1968.

Çelebi, Abdülvasi. *Hâlilname*. Ayhan Güldaş (ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.

Çimen, Cihan. "Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (Kuruluştan 892/1487'ye kadar)." MA Dissertation. Marmara University. Istanbul, 2006.

Dimitriadou, Aikaterini. "The Heşt Bihişt of Idris Bidlisi: The Reign of Bayezid II. (1481-1512)." PhD Dissertation. University of Edinburgh. Edinburgh. 2000.

Enveri. *Dusturname*. Mükrimin Halil Yinanc (ed.). Istanbul: Yayın Yılı, 1928.

Erzi, Adnan Sadik. "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II." *Belleten*. vol. 14, no. 56 (1950).

Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

________. *Another Mirror for Princes. The Public Image of the Ottoman Sultans and its Reception*. Istanbul: The Isis Press; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.

Fodor, Pál. "Ahmedi's Dasitan as a Source of Early Ottoman History," Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. vol. 38, no. 1-2 (1984).

Gheorghe, Adrian. "Entertaining the Crowds: Early Ottoman Historiography Between Orality and Bestseller." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*. vol. 72, no. 1 (2019).

Gibbons, Herbert Adam. *The foundation of the Ottoman Empire: a History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I 1300-1403*. New York: The Century Co., 1916.

Giese, Frederick. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*. Nihat Azamat (ed.). Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basılmevi, 1992.

Gökçe, Sait. "Kivâmî und Fetihnâme." PhD Dissertation. München Universität, München. *1954*.

Hadjikyriacou, Antonis (ed.). *Insularity in the Ottoman World*. Princeton Papers 18. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2017.

Imber, Colin. *The Crusade of Varna, 1443-1445*. Burlington: Ashgate, 2006.

Inalcik, Halil & Mevlûd Oğuz. "Gazavât Sultan Murad." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. *Ankara (DTCFD)*. vol. 7, no. 2 (1949).

İnalcık, Halil. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

________ (ed.). *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*. Bloomington, IN: Indiana University Turkish Studies, 1993.

________. *Essays in Ottoman History*. Istanbul: Eren Yayincilik, 1998.

________. "Tarihçi Şükrullâh Çelebi (1380?-1460)." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. vol. 61, no. 1-2 (March 2008).

İnan, Kenan. "The Incorporation of Writings on Periphery in Ottoman Historiography: Tursun Bey's Comparison of Mehmed II and Bayezid II." *International Journal of Turkish Studies*. vol. 9, no. 1-2 (2003).

Islam Ansiklopedisi. vol. 1. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.

Islam Ansiklopedisi. vol. 7. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Islam Ansiklopedisi. vol. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Isom-Verhaaren, Christine & Kent F. Schull (eds.). *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity 13th to 20th Century*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.

Kaçar, Hilmi. "A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles (1300-1453)." PhD Dissertation. Faculty of Arts and Philosophy. University of Ghent. 2005.

Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley- California: University of California Press, 1995.

Kastritsis, Dimitri J. *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

________ (ed.). *The Tales of Sultan Mehmed, Son of Bayezid Khan [Ahval-i Sultan Mehmed Bin Beyazid Han]*. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2007.

________ (ed. & trans.). *An Early Ottoman History: The Oxford Anonymous Chronicle (Bodlian Library, MS Marsh 313)*. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.

Kıvâmî. *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*. Franz Babinger (ed. & trans.). Istanbul: Maarif Vekâleti, 1955.

Kocatürk, Vasfi Mahir. *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.

Levend, Agah Sırrı. *Gazavat-nameler ve Mihail-oğlu Ali Bey'in Gazavat-namesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Lezze, Donado da. *Historia Turchesca: 1300-1514*. Bucuresti: C. Gobl, 1909.

Linda T. Darling, "Political Literature and the Development of an Ottoman Imperial Culture in the Fifteenth Century." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*. vol. 1, no. 1-2 (2014).

Mantran, Robert. "Les Inscriptions Arabes de Brousse." *Bulletin D'Etudes Orientales*. tome 14 (1952-1954).

________. "Les Inscriptions turques de Brousse." *Oriens*. vol. 12, no. 1-2 (31/12/1959).

Melville, Charles (ed.). *A History of Persian Literature*, *vol. 10: Persian Historiography*. London/ New York: I. B. Tauris, 2012.

Ménage, Victor Louis. "MS Fatih 4205: An Autograph of Kemālpashazāde's Tevārīkh-i Āl-i 'Othmān, Book VII." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 23, no. 2 (1960).

________. "A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on Their Textual Problems and Their Sources." Unpublished PhD Dissertation. Faculty of Arts. University of London, SOAS, 1962.

________. "The 'Menaqib' of Yakhshi Faqih." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 26, no. 1 (1963).

________. *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text*. London: Oxford University Press, 1964.

________. "On the Recensions of Uruj's 'History of the Ottomans'." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 30 (1967).

________. "Another Text of Uruç's Ottoman Chronicle." *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*. vol. 47 (1971).

________. "The Annals of Murad II." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 39, no. 3 (1976).

Mengüç, Murat Cem. "A Study of 15th-Century Ottoman Historiography." Unpublished PhD Dissertation. University of Cambridge, UK, 2008.



________. "Conventions of a Bottom-up History: The Author, the State, and the Emergence of Ottoman Historiography." The 46th Annual Meeting of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies. Baltimore, Maryland, 19-22/3/2015. at: https://rb.gy/3wyf3j

Michałowicz, Konstanty. *Memoirs of Janissary*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2010.

Mihail, Guboglu. "L'historiographie Ottoman des XVe-XVIIIe Siècles: Bref Aperçu." *Revue des Etudes Sud-est Européennes*. vol. 3, no.1-2 (1965).

Neşrî, Mevlana Mehmed. *Cihânnümâ: Osmanlı tarihi (687-890/1288-1485)*. Necdet Ozturk (ed.). Istanbul: Çamlıca, 2008.

Öztürk, Necdet (ed.). *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*. Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

________. *Düstûrnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi kısmı 1299-1466*. Istanbul: Kitabevi, 2003.

________ (ed.). *Oruç Beg Tarihi*. Istanbul: Çamlıca, 2007.

________ (ed.). *Aşıkpaşazade Tarihi*. Istanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

Pachymeres, George. *Relations historiques*. A. Failler (dir.). Paris: Institut Français d'études Byzantines, 1984-2000.

Peacock, A. C. S. & Sara Nur Yıldız. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon-Verlag GmbH, 2016.

Reinsch-Roderich, Diether. "Kritobulos of Imbros: Learned Historian, Ottoman Raya and Byzantine Patriot." *Zbornik radova Vizantološkog instituta (ZRVI)*. no. 40 (2003).

Şükrullah Efendi. *Behcetüt Tevârih*. Nihal Atsız (ed.). Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.

_________. *Behcetüt Tevârih*. Hasan Almaz (ed. & trans.). Istanbul: Mostar, 2013.

Uzunçarşili, Ismail Hakki. *Osmanli Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Wittek, Paul. "Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 14, no. 3 (1952).

________. *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-Fifteenth Centuries*. Colin Heywood (ed.). London/ New York: Routledge, 2012.

Woodhead, Christine. "Tursun Beg." *EI²* (2000). vol. 13.

Woods, John E. *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*. Minneapolis/ Chicago: Bibliotheca Islamica, 1976.

Yarshater, Ehsan (ed.). *Encycloaedia Iranica*. New York: The Encyclopædia Iranica Foundation, 2004.

Zachariadou, E. (ed.). *The Ottoman Emirate, 1300-1389*. Rethymnon: Crete University Press, 1993.



التسلم Received
2021-02-21

التعديل Revised
2021-10-10

القبول Accepted
2021-10-28

DOI: https://doi.org/10.31430/LQIT3825 :الرقم التعريفي

محمد مرقطن | Mohammed Maraqten*

الأوبئة والجوائح في الشرق الأدنى القديم منذ أقدم العصور حتى طاعون عمواس

دراسة في تأثيراتها في العمران البشري

Epidemics and Pandemics in the Ancient Near East - From Ancient Times until the Emmaus Plague

A Study of Their Impacts on Human History

تهـدف هذه الدراسـة إلى تقديم عـرضٍ عام لتاريخ الأوبئـة في الشرق الأدنى القديـم، مع إعطاء بعـض الأمثلة من بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية. وتعتمد على المدونات المكتوبة بالخط المسماري وباللغة السومرية والأكاديـة، وعلى نقوش أخرى من بلاد الشـام ونصـوص العهد القديم من الكتاب المقـدّس والمصادر المصرية القديمة. وتزودنـا هذه المصادر بمعلومات مهمة عـن الجوائح والأوبئة التي كانت قد انتشرت في بـلاد المشرق العربي منذ الألف الثالـث قبل الميـلاد، وكيفية تعامل الإنسـان والدولة معها. وبعد عرض صـورة عامة للأوبئة والجوائح عـبر التاريخ، تناقش الدراسـة بعضًا منها في الفترة القديمة المذكورة، ثمّ تنتقل إلى ما يسـمى جائحة جسـتنيان (541-542م) المعروفة في التاريخ العربي وبلاد الشام، من خلال استمراريتها التاريخية، بطاعون عمواس.

كلمات مفتاحية: حضارات الشرق الأدنى القديم، تاريخ الطب، الجوائح، طاعون جستنيان، طاعون عمواس.

This study documents the history of epidemics in the ancient Near East, giving some examples from Mesopotamia, the Levant, and the Arabian Peninsula. It relies on the cuneiform scripts, the Sumerian and Akkadian languages and other inscriptions from the Levant, Old Testament texts and ancient Egyptian sources. These sources provide us with important information about epidemics that have spread across the Arab Mashreq since the third millennium BC, and how people and the state dealt with them. After presenting a general picture of epidemics and pandemics throughout history, the paper discusses the ancient period, then moves on to the "Plague of Justinian" (541-542 AD), known in Arab history and the Levant through its historical continuity with the plague of Amwas.

Keywords: Ancient Near Eastern Civilizations, History of Medicine, Epidemics, Plague of Justinian, Plague of Amwas.

* باحث في جامعة مونستر وأكاديمية برلين - براندن بورغ للعلوم والإنسانيات في ألمانيا.
Research fellow at University of Münster and the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, Germany.
Mohammed.maraqten@gmail.com



مقدمة

"من أراد أن يدخل مدينةً موبوءة بالطاعون، فيجب أن يُقاد إليها كحمار ثقيل الحمل" (مَثَل سومري)[1].

يُوصف الوباء Epidemic بأنّه مرض عامّ[2]، وقد وَبِئَت الْأَرْض: كَثُرَ مَرَضُها، وأمّا الجائحة Pandemic فهي الوباء العابر للبلدان الذي يعُمّ الأرض[3]. وعادة ما يوصف المرض الذي يصيب الكثير من الناس بأنّه الوباء والمرض الذي يقتل الكثير منهم بأنّه الطّاعون[4].

السؤال الرئيس لهذه الدراسة هو: ماذا نعرف عن الأوبئة في العصور القديمة؟ في البداية، لا بدّ من القول إنّ البشرية على مرّ التاريخ واجهت كوارث ماحقة، كان يجب تحمّلها من أجل البقاء على قيد الحياة. وكانت الأوبئة من أكثر المعضلات التي عانتها البشرية. وكان الطاعون من أكثر هذه الكوارث فتكًا في تاريخها. والسؤال هنا ليس عن عدد ضحايا الأوبئة فقط، بل عن الكيفية التي استطاع بها من نجوا منها إعادة بناء حياتهم والاستمرار فيها. ويتفق الباحثون على أنّ الأوبئة قد قتلت من البشر أكثر مما قتلته الحروب[5]. وكانت هذه الأوبئة وما رافقها من جفاف وسنوات المَحْل قد أدّت في العصور القديمة إلى مجاعات وهجرات جماعية كثيرة للشعوب، للبحث عن مأوى للاستمرار في العيش. وعادة ما تتطور الأوبئة عبر العصور وتتحكم في بعض المناطق، بينما يبدو أنّ الناس الذين تعرضوا لها كانوا يطوّرون أحيانًا مناعة جسدية ضدّها. وعلى الرغم من الكوارث التي تركتها الأوبئة في العصور القديمة، فإن الشعوب استطاعت غالبًا أن تنهض وتعيد ترتيب أمورها وتستمر في الحياة[6].

ومع بداية الألف الثالث قبل الميلاد وظهور المدن الكبيرة وازدياد التواصل الاجتماعي والتجاري في العالم القديم، بدأ عصر الأوبئة. ولم يكن التعامل مع بعض الأوبئة سهلًا في المدن المكتظة بالسكان مثل بابل، وكانت ذات تعداد سكاني يتعدى عشرات الآلاف. وفي العالم القديم، كانت المدن والقرى غالبًا تحتوي على أعداد ضخمة من قطعان الماشية، التي كانت أحيانًا هي مسببات للأمراض الفتاكة؛ أي الأوبئة ذات المنشأ الحيواني مثل الجدري والدفتيريا والإنفلونزا وغيرها. وكان للتجارة والسفر والحروب دور أساس في انتشار الأوبئة، ومنها الكثير من الأوبئة في بلاد ما بين النهرين ومصر. وكان الوباء الأثيني (430 ق. م.)، وجائحة الطّاعون الجستنياني (541-542م) - نسبة إلى الإمبراطور جستنيان الأول Justinian (حكم 527-565م) - من أكثر أنواع الأوبئة تدميرًا في تاريخ البشرية[7].

هناك مجموعة كبيرة من الأوبئة ذات منشأ حيواني Zoonoses، ويمكن أن تنتقل من الحيوانات البرية الأليفة إلى البشر، ومنذ بداية الألف الرابع قبل الميلاد ازداد النشاط الزراعي الريفي في الشرق الأدنى القديم، حيث يعيش الفلاحون في قرى حول المدن مع البرية والحيوانات الأليفة كالأغنام والماعز والخيول، ومن ثم يكون الاتصال بها طوال الوقت. وازداد أيضًا اتصال الإنسان بالحيوانات

---

1 "ETCSL: The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, Proverbs: Collection 25: c.6.1.25," accessed on 23/12/2021, at: https://bit.ly/3z1jo7v
(مدونة الأدب السومري، جامعة أكسفورد)

2 ينظر: "وباء"، **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، شوهد في 2021/12/23، في: https://bit.ly/2JLcJaS

3 Lawrence I. Conrad, "Ṭāʿūn and Wabāʾ: Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 25, no. 3 (January 1982), pp. 268-307.

4 حول تعريف الوباء والجائحة، ينظر:
David M. Morens, Gregory K. Folkers & Anthony S. Fauci, "What Is a Pandemic?" *The Journal of Infectious Diseases*, vol. 200, no. 7 (October 2009), pp. 1018-1021.

5 John Aberth, *Plagues in World History* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2011); Philip Norrie, *A History of Disease in Ancient Times: More Lethal than War* (Missoula, MA: Palgrave Macmillan, 2016).

6 William H. McNeill, *Plagues and Peoples* (New York: Anchor Books, 1998), pp. 14-131.

7 ينظر عن الأوبئة والجوائح عبر التاريخ: Stefan Winkle, *Kulturgeschichte der Seuchen* (Frechen: Komet, 1999).
ويعتبر هذا الكتاب أهم دراسة تاريخية وحضارية شاملة عن الأوبئة في العالم منذ العصور القديمة حتى نهاية القرن العشرين وأعيدت طباعته عدة مرّات.

البرية مثل الخفافيش والكلاب والقطط والذباب والإوز، والقمل، والفئران، والبعوض، والخنازير، والأرانب، والجرذان. وكانت هذه الحيوانات ناقلة لعدوى الأوبئة وتتسبب في العديد من الأمراض الحيوانية المنشأ المختلفة في الشرق الأدنى، مثل الجمرة الخبيثة والكوليرا والتيفوس[8]. وليست الملاريا مرضًا حيوانيًا على الرغم من انتقالها بوساطة البعوض. وأحد هذه الأمراض هو الطّاعون الدبلي Bubonic Plague، الذي أصاب البشرية على نحوٍ مروع وأكثر ضراوة كلما وقع السكان في شبكة مرض تنقلها الجرذان والبراغيث[9].

وتحتفظ الحضارات القديمة بمدونات تساعدنا على التعرف بعض الشيء إلى هذه الأوبئة والجوائح وإلى تأثيراتها في حياة البشر. وقد أشير إلى هذه الأوبئة بمصطلحات مختلفة في حضارات الشرق القديم، ومن العسير إسقاط المصطلحات الطبية الحديثة الخاصة بالأوبئة على المصطلحات الخاصة بالأوبئة في بلاد ما بين النهرين ومصر وحضارات اليمن القديم. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المصطلحات اليونانية واللاتينية Plague وPestilence في العصور القديمة، فقد كانت تشير على ما يبدو إلى أي نوع من الأوبئة، وليس الطّاعون فحسب كما هو الحال في العربية عند استخدام اللفظ "وباء"[10].

ويختلف الباحثون في تاريخ الطب والأوبئة وتاريخ حضارات الشرق القديم في تحديد زمان ظهور الأوبئة ومكان انتشارها الأول. ويعتقد البعض أنّ البكتيريا Yersinia Pestilis المسببة للطاعون الدبلي كانت موجودة في الألف الثالث قبل الميلاد في سيبيريا وإستونيا وبولندا، وكانت هذه البكتيريا منتشرة في وادي النيل منذ أقدم العصور[11]. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأوبئة الفتّاكة، التي يطلق عليها الطّاعون في كثير من الدراسات العلمية، لم تكن في حقيقة الأمر هي الطّاعون المتعارف عليه اليوم طبيًا، أي الطّاعون الدبلي، لذا يجب استخدام المصطلح "وباء" للإشارة إليها. فما يسمى "طاعون أثينا" (430-427/ 426 ق. م.)، أو الطّاعون الأنطونيني (ويسميه البعض الأنطوني) وهو الجائحة أو الوباء الذي أصاب الإمبراطورية الرومانية (164-180م) كانا في حقيقة الأمر نوعين من وباء الجدري[12].

وهذا الأمر هو ما يواجهنا أيضًا في دراسة الأوبئة في حضارات الشرق القديم. فهناك مصطلحات تشير عمومًا إلى أوبئة الجلد كالجذام والجدري، وقد تشمل الطّاعون، ويختلف العلماء في تحديدها الدقيق وفي إسقاط المصطلحات الطبية الحديثة عليها[13].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلحات عربية للأوبئة ترد في اللغة الأكادية منها دَاء diʾu، وحُمَّى ummu، وجَرَب garābû بالمعنى نفسه إلى حدّ ما[14]. إنّ دراسة المصطلحات الخاصة بالأوبئة والجوائح في العربية واللغات الساميّة بمنهجية علم اللسانيات الاجتماعية ستكون مفيدة جدًا. فالتحليل اللغوي لهذه المصطلحات وتأثيلها ودراسة الأفعال المرتبطة بها تساعدنا في فهم التجربة الإنسانية لشعوب المنطقة. فالطّاعون، مثلًا، مشتق في العربية من الثلاثي طَعَن، ومن معانيها: طعنه بالرمح وبالسيف وبالحَرْبَة ونحوها؛ أيْ وَخَزه بها، وطُعِن الرجل: أي أصابه الطَّاعُون، والطَّاعُون: رماح الجن[15]. والعربية تستخدم أيضًا الأفعال زحف، وهجم، وقتل، وانتشر الطّاعون وغيرها، وإذا تراجع الطّاعون تستخدم العربية تعبير تقهقر الطّاعون، وكلها إشارات إلى عدو بجيش جرّار. وتستخدم الأكادية "أكلتهم يد الإله"

8 هناك بعض المعلومات عن انتشار الكوليرا منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ينظر: Ibid., p. 154.

9 Peter B. Adamson, "Human Diseases and Deaths in the Ancient Near East," *Die Welt des Orients*, no. 13 (1982), p. 9; Norrie, pp. 11-12.

10 Ole J. Benedictow, *What Disease was Plague? On the Controversy over the Microbiological Identity of Plague Epidemics of the Past*, Brill's Series in the History of the Environment (Leiden: Brill, 2011), pp. 3-22.

11 Winkle, pp. 422-435; Norrie, pp. 32-36.

12 Aberth, p. 22.

13 Benedictow, pp. 3-22.

14 Adamson, pp. 5-14.

15 ينظر: "طعن"، **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، شوهد في 2021/12/23، في: https://bit.ly/3eoV4Bf



أو "أكلتهم يد نيرغال (إله الطّاعون)"[16]. وفي الحضارة اليونانية، يظهر الإله أبولّو مُنقذًا للناس من الأوبئة، ويظهر كذلك وهو يحمل القوس والنشاب ليضرب العدو بالوباء، ويوصف الوباء في اليونانية أيضًا بالرمح، ويظهر الإله اليوناني أبولّو على نحو يستطيع فيه إرسال الوباء بسهامه[17].

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وبعد اكتشاف الكثير من النصوص المصرية والألواح المسمارية، اهتم العلماء بدراسة مجموعة من النصوص أطلقوا عليها النصوص الطبية. ركّز الباحثون في تاريخ الشرق الأدنى القديم ومصر على دراسة التاريخ الحضاري والسياسي، وركز القليل منهم على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. وفيما يخص الأمراض والأوبئة، ركز العلماء على نشر الوثائق الطبية، وعلى تاريخ الطب عمومًا، ولكنّ دراسات قليلة عالجت مسألة التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للأوبئة في مجتمعات الشرق القديم[18].

ويقدّم لنا علم دراسة الأمراض القديمة Paleopathology وعلم الآثار ودراسة الهياكل العظمية معلومات مهمة عن وفاة الأشخاص، وما إذا كانت بسبب مرض أو وباء معين أو قتل في حرب ويساعد في ذلك دراسة الحمض النووي DNA. ويعطينا علم دراسة الأمراض القديمة لمحات عن البشر فيما إذا كانوا مشوهين أو كانوا يعانون التهاب المفاصل ومضاعفاتها، مثل الأطراف المكسورة والناتجة من حوادث أو أمراض، وما إذا تمّ إصلاح هذه الأعضاء أو إجراء عملية جراحية لها، إضافة إلى تقدير عمر الهياكل العظمية ومعرفة ما إذا كان الشخص يعاني أمراضًا معينة تترك آثارها في العظام من الأنيميا أو فقر الدم أو مرض السلّ[19].

تناقش هذه الدراسة، عمومًا، الأوبئة المعروفة في الشرق الأدنى القديم من ناحية تاريخية فقط، وتشير إلى طريقة انتشارها وعواقبها على الناجين قدر الإمكان، وتركّز على العصور القديمة في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام ومصر وشبه الجزيرة العربية. وتشير إلى بعض المصادر أو المدونات التي وثّقت هذه الكوارث، وإلى المعتقدات الدينية، وخاصة إلى دور الآلهة في حماية الناس. وعادة ما تتمّ مقارنة هذه الأوبئة بجائحة الطّاعون الأسود أو الموت الأسود أو الطّاعون الدبلي الذي انتشر خلال القرن الرابع عشر الميلادي وأهلك نحو ثلث سكان أوروبا.

أولًا: استعراض لبعض الأوبئة المعروفة في العصور القديمة

1. الجذام أو مرض هانسن

أهم أعراض الجذام Leprosy هو الطفح الجلدي، ومن الجذام نوع يسمّى النوع الورمي. والمفهوم الحديث للجذام أنه مرض يتسبب في نخر العظام وفقدان الأطراف. وكان يصيب الإنسان منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد[20]، وهو وباء مزمن يتطور ببطء، ولكنه وباء قد يتطور ليكون مدمرًا، وكان قد ساهم بقوة في إنهاء الإمبراطورية الحثّية وحضارات العصر البرونزي[21]. يعتقد الكثير من

16 Jeremy Black, Andrew George & Nicholas Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Santag - 2nd ed. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), p. 90.

17 Laura M. Zucconi, *Ancient Medicine: From Mesopotamia to Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019), p. 127.

18 يُنظر عن مصر القديمة: حسن كمال، **الطب المصري القديم**، ط 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)؛ وعن بلاد ما بين النهرين، يُنظر: طه باقر، **موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية** (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1980)؛ وكذلك:
JoAnn Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014).

19 Arthur C. Aufderheide & Conrado Rodriguez-Martín, *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Anne L. Grauer, *A Companion to Paleopathology* (London: Wiley-Blackwell, 2011).

20 Norrie, p. 12.

21 Ibid; James V. K. Wilson, "Leprosy in Ancient Mesopotamia," *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 60, no. 1 (1966), pp. 47-58.

العلماء أنّ أصل الجذام من شرق أفريقيا، حيث انتشرت البكتيريا منذ آلاف السنين من هناك في اتجاه الشمال والشرق، ويفترض بعضهم أنّ أصل هذا الوباء من الهند[22].

وقد كثر الجدل بين العلماء حول وجود مرض الجذام في الشرق الأدنى القديم. ومع ذلك، فإنّ احتمال وجوده يبدو كبيرًا. ويذكر نص مسماري تآكل أصابع اليدين والقدمين؛ ما يشير إلى أنه وصف للجذام[23]. ونجد أيضًا ذكرًا للبقع البيضاء أو الطفح الجلدي، وربما يكون هذا للتمييز بين الشكلين الرئيسين للمرض أي بين الجذام الدرني والجذام الورمي. ويعتقد الباحثون في تاريخ الطب في العراق القديم أنّ اسم الوباء المعروف بـ "شَخَرْشُبُّو" Saḫaršubbû كان اسمًا لعدة أمراض جلدية؛ منها الجذام والبرص (نوع من الجذام) والجدري والحصبة والقباء، ويُفهم شَخَرْشُبُّو غالبًا على أنّه الجذام أو مرض هانسن[24]. وقد أُنجزت دراسات حديثة عن الطب في بلاد ما بين النهرين تحدد خمسة مصطلحات للدلالة على أمراض جلدية معدية، تذكرها الرُّقم الأكادية، يمكن أنْ يكون الجذام أحدها وهي: شَخَرْشُبُّو، وغَرَاصُو Garāṣu، وإِبْقُو Epqu، وغَرَابُو Garābu، وبُوشَانُو Būšānu[25].

لا توجد أوصاف واضحة للجذام في النصوص الطبية المصرية القديمة من خلال البرديات، ولكن علماء الدراسات المصرية القديمة حدّدوا مرضًا جلديًا وصفوه بأنّه الجذام، وهو يرد بحسب وصفهم في البرديات المصرية، ومنها بردية هيرست (نحو 1500ق. م.)، وبردية إيبرس (رقم 877)[26]. ويقول هؤلاء العلماء إنّه كان معروفًا ابتداء من العصر البرونزي الأخير في الشرق القديم أي النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد، ويستمر ظهور هذا المرض في العصر الحديدي (الألف الأول قبل الميلاد). وهناك معضلة في تحديد الأمراض الجلدية المذكورة في المصادر المصرية، وإن كان المقصود بها، حقًا، هو الجذام أو مرض هانسن. ويعتقد باحثون آخرون أنّ هذا النوع من الجذام، المعروف اليوم بمرض هانسن، لم يظهر في بلاد الشام حتى الفترة الهلنستية. كان الجذام المعروف بمرض هانسن قد انتشر بسبب قوات الإسكندر الكبير (356-323 ق. م.)، ويُعتقد أنّ جنوده قد جلبوه معهم من بلاد السند في اتجاه بلاد الشام[27].

ويعتقد البعض أنّ المرض الذي يوصف في العهد القديم باسم "صرعت" tzaraʿat (لغويًا تقابل صرع في العربية) قد يكون الجذام، والبعض يعتقد أنّه البرص (سفر اللاويين: 13، 14). وعلى ما يبدو، فإنّ هذا مصطلح كان يُستخدم للإشارة إلى مجموعة متنوعة من الأمراض الجلدية ومن بينها الجذام، ومن ثمّ فمن الأفضل ترجمة المصطلح بـ "مرض جلدي"[28].

هناك إشارة إلى الجذام ذكرها المؤرخ اليوناني هيرودوتس (484-425 ق. م.) Herodotus تنص على أنّ بلاد فارس في القرن الخامس قبل الميلاد كانت تتخذ تدابير الحجر الصحي والتباعد الاجتماعي ضد ضحايا ما يسميه "المرض الأبيض"، وكان يُسمى أيضًا "المرض الفينيقي"[29]، وهو ما ذكره أبقراط (460-370 ق. م.) Hippokrates بناء على نص من القرن الخامس قبل الميلاد عن الجذام، وهذه المعلومات جاءت وفقًا لتعليق الطبيب الروماني جالينوس (121-180م) Aelius Galenus ولا توجد معلومات مفصلة عن ذلك[30].

---

22 Winkle, pp. 3-15.

23 Simon Brown & David C. Simcock, "Leprosy in Mesopotamia," *Research on History of Medicine,* vol. 1, no. 4 (2012), pp. 147-156.

24 Scurlock, pp. 432-438; Markham J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice* (London: Wiley, 2015), p. 26.

25 Brown & Simcock, pp. 147-156.

26 كريستيانو داليو، **الطب عند الفراعنة: أمراض - وصفات طبية - خرافات ومعتقدات**، ترجمة ابتسام محمد عبد المجيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013)، ص 113-116.

27 Zucconi, p. 153.

28 Warren C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to Natural Catastrophes,* Gorgias Dissertations in Biblical Studies 45 (Piscataway: Gorgias Press, 2010), p. 35.

29 Herodotus, *The Histories of Herodotus*, Book 1, A. D. Godley (ed.) (Cambridge, MA: Cambridge University Press; London: W. Heinemann, 1975), pp. 178-179, paragraph 138.

30 Warren R. Dawson, "Herodotus as a Medical Writer," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, no. 33 (1986), pp. 87-96, 92.



2. الجدري

تعتبر الحكّة أهم أعراض هذا المرض الجلدي. والتاريخ المبكر للجدري Smallpox يكتنفه الغموض[31]. ولكن توجد علامات أولية على أنّ الجدري كان موجودًا في الحضارات القديمة في الشرق الأدنى ومصر[32]. ويرد الجرب في نصوص بلاد ما بين النهرين باسم Garābu ابتداء من النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وقد تعود الكلمة العربية "جَرَب" إلى الحضارة البابلية[33]. وجاء في بعض النصوص أنّه كان على الشخص المصاب أن يهيم على وجهه خارج أسوار المدينة؛ إذ يمنع من الدخول إليها وترفضه الآلهة[34]. وفي بلاد ما بين النهرين، جرى التعرف إلى الجدري في النصوص المسمارية التي عثر عليها في مدينة ماري[35].

وزعم بعض علماء الدراسات المصرية أنّ الجدري موصوف في بردية إيبرس (نحو 1500 ق. م.)، وأنّه قد عُثر على طفح جلدي من البثور المرتفعة على جلد ثلاث مومياوات يعود تاريخها إلى فترتي السلالات الثامنة عشرة والعشرين في الألف الثاني قبل الميلاد (بما في ذلك مومياء الفرعون رمسيس الخامس الذي مات عام 1146 ق. م.[36]، وجرى تفسير هذا الطفح الجلدي بالجدري[37]. ويُعتقد أنّ اللفظ "شهين" الوارد في العهد القديم بأنّه الجدري. وتظهر تحليلات علمية حديثة أنّ الفرعون المصري رمسيس الخامس (1149-1146 ق. م.) من الأسرة العشرين كان مصابًا بالجدري[38].

3. مرض السّل

مرض السل Tuberculosis مرض مُعدٍ، تسببه عادةً بكتيريا تُسمى Mycobacterium Tuberculosis، ولا يعرف تمامًا ما إذا كان هذا المرض قد أصاب البشر عن طريق انتقاله من البقر. والسلّ من أقدم الأوبئة التي عرفتها البشرية، ويعود ذلك إلى آلاف السنين. ويمكن أن يكون قد أصاب البشر حتى قبل ما يسميه علماء الآثار الثورة الزراعية أو ثورة العصر الحجري الحديث (الألف الثامن إلى الرابع قبل الميلاد). وتدلّ هياكل عظمية على أنّها كانت مصابة بالسلّ من عصور ما قبل التاريخ[39].

كانت أمراض الرئة معروفة في بلاد ما بين النهرين القديمة (الالتهاب الرئوي، والسلّ، والسعال الديكي)[40]. وقد وجد العلماء تسوّسًا في العمود الفقري للمومياوات المصرية التي يرجع تاريخها من 3000 إلى 2400 ق. م. وتنتج من مضاعفات السلّ. وتجدر الإشارة إلى التماثيل أو الرسوم المصرية التي تظهر منها انحناءات في الظهر، ويفسرها الباحثون بأنها من آثار السلّ[41].

---

31 Norrie, p. 12.

32 Aberth, pp. 73-87.

33 Black, George & Postgate, p. 90; Scurlock, pp. 432-438.

34 Winkle, pp. 833-840; Robertson, p. 152.

35 Brown & Simcock, pp. 147-156.

36 سنوات حكم الفراعنة تقريبية، ولا يوجد اتفاق تام بين الباحثين على تثبيتها، اعتمد الباحث هنا على دراسة أساسية في هذا الموضوع وهي: Erik Hornung, Rolf Krauss & David A. Warburton (eds.), *Ancient Egyptian Chronology,* Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 83 (Leiden/ Boston: Brill, 2006).

37 Robertson, p. 35.

38 داليو، ص 128-130.

39 Winkle, pp. 84-98; Aberth, pp. 89-103.

40 Scurlock, pp. 480-483.

41 داليو، ص 107-112.

4. الدفتيريا

الدفتيريا Diphtheria مرض معدٍ، ويُسمى أيضًا "مرض الخُناق"، وتسببه جرثومة تسمى "جرثومة الوتدية الخناقية" Corynebacterium Diphtheriae[42]. وقد شخّص العلماء وباء يُسمى بُأْشُو bu᾿šānu في بلاد ما بين النهرين بأنّه الدفتيريا[43].

5. شلل الأطفال

شلل الأطفال Poliomyelitis مرض مُعدٍ فيروسي يسببه فيروس شلل الأطفال[44]. جرى تشخيص وجود شلل الأطفال في لوحات مصرية من الأسرة الثامنة عشرة نحو (1539-1292 ق. م.)[45].

6. الجمرة الخبيثة

الجمرة الخبيثة Anthrax عدوى بكتيرية، وهي عادة ما تكون قاتلة للبشر والحيوانات. وعادة ما يصيب هذا المرض البشر عن طريق استنشاق الجراثيم، والاتصال المباشر للجراثيم بالجلد أو عن طريق حيوانات مصابة. ويمكن أن يكون وباء الجمرة الخبيثة من الأوبئة العشرة التي تعرضت لها مصر كما وصفها الكتاب المقدّس؛ ما يؤكد وجود الجمرة الخبيثة في الشرق الأدنى في العصر البرونزي[46].

7. الحصبة

يعتقد الباحثون أنّ مرض الحصبة Measles قد يكون أحد الأمراض الجلدية المعروفة في بلاد ما بين النهرين باسم Saḫaršubbû والذي يعني أيضًا الجذام أو الجدري أو الحصبة[47]. والحصبة عدوى فيروسية تصيب الجهاز التنفسي العلوي والسفلي[48].

8. حمّى الإنفلونزا

حمّى الإنفلونزا Influenza من الأوبئة الأشد فتكًا في التاريخ؛ لذلك لا ينبغي الاستهانة به، وهو من الأمراض المؤثرة في حياة الناس في نهاية العصر البرونزي المتأخر (1300-1200 ق. م.) وخاصة في الإمبراطورية الحِثِّيَّة، وربما كان الشرق الأدنى القديم هو أول فاشية مسجلة لإنفلونزا الطيور[49].

9. حمّى التيفويد

تنجم حمّى التيفويد Typhoid Fever عن تناول أطعمة أو مشروبات ملوثة بنوع خاص من البكتيريا، ومع ظروف الصرف الصحي السيئة التي كانت سائدة على نحو قوي في المدن في نهاية العصر البرونزي، كان من الممكن أنْ يشكّل هذا الوباء حمّى التيفويد التي يرافقها نزيف معوي والتهاب الدماغ، وغالبًا ما تؤدّي إلى الموت السريع. ويرد في حضارات ما بين النهرين أكثر من لفظ للدلالة على الحمّى، ومن

---

42 Winkle, 253-257; Norrie, p. 15.

43 ينظر عن هذا الوباء ومعالجته بالنباتات الطبية في: Scurlock, pp. 389-405.

44 Norrie, p. 14

45 داليو، ص 128-130.

46 Winkle, pp. 48-53; Norrie, p. 14.

47 Scurlock, pp. 432-438.

48 Brown & Simcock, pp. 147-156; Norrie, p. 14.

49 Aberth, pp. 111-133; Norrie, p. 14.

أهم هذه الألفاظ هو أُمّو Ummu ويقابل في اللغة العربية "حمّى"[50]. كان هناك، على ما يبدو، عدة أنواع من الحمّى منها نوع يُسمى Liʾbu[51]. وفي رسالة من ماري موجهة إلى الملك الأموري يخبرنا المرسل عن شخص أصابته ضربة شمس، ويعاني الحرارة والحمّى وترد عبارة Ḫimiṭ Ṣēti أو Ḫunṭu. وتوصف هذه الحالة الصحية بأنّ لها علاقة بضربة الشمس[52]. ويعتقد أنّ حمّى التيفويد كانت سبب طاعون أثينا (نحو 430-427/ 426 ق. م.) الذي يصنفه العلماء حاليًا بأنه الجدري، وكان قد قتل نحو ثلث سكان أثينا[53].

10. التيفوس

التيفوس Typhus مرض حيواني المنشأ، ينتقل إلى البشر عن طريق القمل. وكان هذا الوباء في العصور القديمة شائعًا بين مجموعات الأشخاص الذين كانوا يعيشون معًا، مثل الجنود في الثكنات، والبحارة في السفن والسجناء. وتتوافر معلومات موثقة عن انتشار التيفوس في بابل[54]. ويعتقد أنّ هذا الوباء كان قد دخل عن طريق أسرى الحرب المصريين إلى الإمبراطورية الحِثِّيَّة، وتسبب في ما يسمّى وباء الحثّيين (1322 ق. م.). حقًا يمكن أن يُسمّى التيفوس "حمّى التجمعات" وليس الجدري أو الطّاعون الدبلي. والتيفوس من الأوبئة الموثّقة في بلاد الأناضول في فترة المستعمرات الآشورية القديمة في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد. ويعتقد بعض الباحثين أن التيفوس هو المرض الذي سُمّي وباء الفلستين، والذي انتشر في الساحل الفلسطيني في بداية الألف الأول قبل الميلاد[55].

11. ملاريا

الملاريا Malaria مرض مُعدٍ، تسببه طفيليات البلازموديوم P. falciparum malaria التي تدخل مجرى الدم في الجسم عن طريق لدغة البعوض. وتصيب الملاريا البشر منذ آلاف السنين. ومن أهم أعراضه الحمّى والصداع. وكانت الملاريا معروفة في بلاد ما بين النهرين، وقد تمّ التعرف إلى أعراض الملاريا الدماغية من خلال النصوص المسمارية المكتشفة في بلاد ما بين النهرين[56].

وبعض الدراسات التي أجريت على المومياء المصرية قد أثبتت وجود الملاريا في عصر الدولة المصرية الحديثة (1550-1077 ق. م.). وتوجد إشارات إلى أنّ الملاريا كانت منتشرة في مصر وفلسطين نحو 1200 قبل الميلاد[57]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الوقاية من الملاريا في مصر القديمة كانت معروفة، ومنها استخدام الناموسيات أثناء النوم[58]. وتؤكد هذا عبارة ذكر هيرودوتس أنّها مكتوبة على واجهة أحد المعابد المصرية تذكر الوقاية: "لا تخرج من البيت بعد غروب الشمس في الأسابيع التي تعقب فيضان النيل"[59].

---

50 Black, George & Postgate, p. 422; Geller, *Ancient Babylonian Medicine*, pp. 70-73.

51 Scurlock, pp. 675-683; Geller, *Ancient Babylonian Medicine*, p. 63.

52 Geller, *Ancient Babylonian Medicine*, pp. 26, 63, 86.

53 Norrie, p. 15; J. N. Hays, *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005), pp. 1-8.

54 Winkle, pp. 619-627.

55 Ibid., pp. 341-355.

56 Scurlock, p. 531.

57 Norrie, p. 14.

58 داليو، ص 125-128.

59 Joseph P. Byrne, *Encyclopedia of Pestilence, Pandemics, and Plagues*, vol. 2 (London: Greenwood Press, 2008), p. 357.

وفسّر بعض الباحثين الوباء الذي ضرب أثينا بأنّه الملاريا[60]. وحدث الوباء الأثيني في عام 430 ق. م. خلال الحرب البيلوبونيسية، التي دارت بين أثينا وإسبارطة (431-404 ق. م.)، ويطلق عليها أحيانًا "الطّاعُون الأثيني". وكان لهذا الوباء حركات ارتدادية في الأعوام 429 و427/ 426 ق. م. وبسبب الازدحام الشديد في زمن الحرب في المدينة، انتشر هذا الوباء بسرعة؛ ما أسفر عن مقتل عشرات الآلاف. وقد تسبب مقتل الكثير من الأثينيين في انتصار إسبارطة. والمصدر الوحيد الباقي للطاعون الأثيني هو الرواية المباشرة للمؤرخ اليوناني ثيوسيديدس (460-400 ق. م.) Thucydides في كتابه **تاريخ الحرب البيلوبونيسية** *History of the Peloponnesian War*. ويذكر أحد مؤرخي الأوبئة أنّ الوباء قد بدأ بانتشار الجدري عن طريق التجارة البحرية، ثم تحول في مرحلة أخرى إلى التيفوس[61]. وكانت الملاريا قد ضربت شرق البحر الأبيض المتوسط وروما في القرن الخامس قبل الميلاد[62].

12. الديزنطاريا (الزّحَار)

الزحار Dysentery هو التهاب في القولون يسبب الإسهال الشديد والنزيف من الأمعاء وارتفاعًا في درجة الحرارة، وفي النهاية يؤدّي إلى جفاف قاتل. ولعل ظروف الصرف الصحي السيئة في التجمعات الكثيفة السكان في الشرق الأدنى القديم (نحو 1200 ق. م.)، ساعدت في انتشار هذا الوباء[63].

ثانيًا: ماذا نعرف عن الأوبئة في الشرق الأدنى القديم؟

1. الأوبئة في بلاد ما بين النهرين

أ. عن طبيعة الأوبئة في بلاد ما بين النهرين

في البداية، هذه إشارة إلى مصادر دراسة الأوبئة في الشرق الأدنى القديم. وتوجد عدة أرشيفات من الرُّقم الطينية مكتوبة بالمسمارية وباللغة السومرية والأكادية (البابلية الآشورية)، تُزوّدنا بمعلومات عن الأمراض الوبائية في الشرق الأدنى القديم من بداية الألف الثالث قبل الميلاد، وتزداد هذه المعلومات في الألف الثاني قبل الميلاد[64]. ومن بين الكوارث المذكورة في "ملحمة غلغامش" ما ناقشته الآلهة حول مسألة الطوفان، حيث ذُكر الطّاعون في العبارة التالية: "بدلًا من تسبّبك في الطوفان، كان من الممكن أن يقوم إله الطّاعون ويذبح الأرض"[65]. ويرد الطاعون في ملحمة الطوفان البابلية أتْرا خَاسِيس البابلية Atra-Ḫasīs من القرن الثامن عشر قبل الميلاد،

---

60 Philip van der Eijk, "An Episode in the Historiography of Malaria in the Ancient World," in: Demetrios Michaelides (ed.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World* (Oxford: Oxbow Books, 2014), pp. 112-117.

61 Winkle, pp. 633-627.

62 Hays, pp. 9-15.

63 Norrie, p. 15.

64 عن النصوص الطبية ودراستها في بلاد ما بين النهرين ينظر:
Nils P. Heeßel, "Medizinische Texte aus dem Alten Mesopotamien," in: Annette Imhausen & Tanja Pommerening (eds.), *Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome: Methodological Aspects with Examples*, Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 344 (Berlin: de Gruyter, 2016), pp. 17-73.

65 Andrew George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation* (Harmondsworth/Middlesex: Penguin, 2000), p. 95.



حيث تتدخل الآلهة ومنهم إنليل في الحديث عن مصير البشرية، وكان الحديث يدور حول تقليص عدد البشر، وقررت الآلهة استخدام المجاعة ثمّ الجفاف ثمّ الطّاعون لتحقيق هذا الهدف[66].

وضمن المادة المكتوبة على الطين بالخط المسماري من ممالك بلاد ما بين النهرين كافة، يوجد نحو ثلاثين ألفًا من الألواح الطينية المكتوبة بالمسمارية والمتعلقة بالنواحي الطبية، ومن بينها نحو ألف لوح طيني من مكتبة الملك الآشوري آشوربانيبال (669-627 ق. م.) تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد، تمّ تصنيفها نصوصًا طبية، وهي تحتوي على تشخيصات وتنبؤات وعلاجات ومكوناتها النباتية والمعدنية، وتشكّل جزءًا من التقاليد الطبية السومرية والبابلية، وتعود في أصولها إلى فترات قديمة، قام باستنساخها آشوربانيبال ووضعها في مكتبته[67].

يُشار إلى الوباء في اللغة الأكادية عادة بـمصطلح "يد الإله"، وأحيانًا "يد الإله نيرغال"، أي إن الإله مسؤول عن انتشار ذلك الداء، وفي أحيان أخرى يُستخدم المصطلح Ikultu Ilīm "وَجْبَة أو التهام الآلهة؛ الطّاعون"[68]. وتتوافر معلومات جيدة عن أسماء الأمراض والأوبئة في بلاد ما بين النهرين من المدونات المسمارية[69]. وتذكر هذه الوثائق مجموعة من المصطلحات للدلالة على الأوبئة، وعادة ما تفهم أنّها مرض مُعدٍ، وتترجمها اللغات الأجنبية ومنها الإنكليزية عادة بـ Epidemic, Plague. وقد ذكرنا أنّ في إسقاط المصطلحات الطبية الحديثة عليها صعوبةً. وعادة ما يفهم تحت المصطلح Mūtānu الطّاعون[70]. ومن المصطلحات الشائعة للإشارة إلى الوباء أو الطّاعون في الأكادية اللفظ شِبْطُو Šibṭu وكذلك اللفظ Šuruppu[71].

ب. الأوبئة في بلاد السومريين

ضرب الطّاعون جنوب بلاد ما بين النهرين في العصر البابلي القديم وتحديدًا مدينة لارسا. هناك وثيقة كتبت باللغة السومرية من مدينة لارسا جنوب العراق تصف حالة وباء ضرب المدينة نحو 1780 ق. م. ويخبرنا بذلك أحد الملوك السومريين ويدعى سين-إدِّنام Sîn-iddinam (نحو 1792-1750 ق. م.)، حيث يتقدّم بصلاة إلى الإله أوتو (شماش)، ويصف الوباء في صلاته ويتوسل إلى الإله شماش لإنهاء الوباء الذي ابتليت به مدينته لارسا منذ سبع سنوات. ويصف الملك مدينته بأنّ فيها شوارع واسعة، والآن فارغة وصامتة. ويصف الملك نفسه بأنّه "رجل صالح". وعلى عكس أعدائه فإنّه يحترم الآلهة ويؤدي الشعائر الدينية. ويتوسّل ويقول: "لا أفهم لماذا ضربه الإله شماش، إله العدل بهذا الوباء"[72].

66 Wilfred G. Lambert & Alan R. Millard, *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 9-10, 107.

67 عن الطب في العراق القديم ينظر: باقر.

68 Black, George & Postgate, p. 420.

69 Scurlock.

70 Marten Stol, "Pest," in: Michael P. Streck (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie,* vol. 10 (Berlin: De Gruyter, 2003), p. 436.

71 Black, George & Postgate, pp. 224, 370; Daniel C. Snell, "Plagues and Peoples in Mesopotamia," *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, vol. 14, no. 2 (1982, Published in 1985), pp. 89-96.

72 William W. Hallo, *The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres*, Culture and History of the Ancient Near East, vol. 35 (Leiden: Brill, 2010), pp. 357-359.

ج. الأوبئة في مدينة ماري

لدينا مادة مهمة عن الأوبئة من أرشيف مدينة ماري (تل الحريري) على نهر الفرات إلى الغرب من البوكمال في سورية، وهي حاضرة الدولة الأمورية في القرن الثامن عشر قبل الميلاد ويُطلق على وباء مدينة ماري في أرشيف ماري اسم "يد الإله" أو "موتانو" أو "التِهام الإله"[73].

وتخبرنا رسائل عديدة بعثها إلى الملوك موظفون في الدولة الأمورية، خلال القرن الثامن عشر قبل الميلاد، عن مدى إدراكهم خطر انتشار الأوبئة، وعن تركيزهم على الحجر الصحي المنظّم في كل القرى والمدن المتضررة بذلك. وكشفت هذه الرسائل الملكية من ماري عن وباءين قاتلين على الأقل، كانا قد ضربا مناطق أعالي الفرات خلال عهد الملك يَسْمَخ-أَدُّو (نحو 1795-1775 ق. م.)، وزيمري ليم (نحو 1775-1760 ق. م.)[74]. وتسجل رسالتان من شخص يدعى لاوم إلى يَسْمَخ-أَدُّو علامات الوباء، وفي إحداهما يَرد: "حول 'التهام الإله' [...] مدينة تُوتُول، هاجمها الوباء [...] أمّا في مدينة دَنُّوم [...] كوم من الجُثث، وفي غضون يومين، مات نحو 20 شخصًا. هَجرها أهلها، الدَنُّيّون هربوا إلى جبل لَسْقُم، وفيما يخص مدينة ماري نفسها فهي آمنة. الأرض آمنة"[75].

كما ورد في رسالة أخرى من ماري: "في مدينة تُوتُول هناك وباء ولكن عدد الموتى قليل. أعطيت 20 قاربًا صغيرًا للشروع في إجلاء المصابين بالوباء. ثم أدركت أنّ عدد المصابين الموجودين بينهم كبير جدًا. وأدركت عدم قدرة تلك القوارب الصغيرة على إجلائهم، لذلك أعطيتهم زورقين كبيرين من أجل إجلائهم"[76].

وفي مدينة ماري يصف مسؤول كبير الوضع للملك كالتالي: "الإله ينشر العدوى في 'المنطقة العليا'، ومررت هناك على عَجَل. وأُوصي بالتالي: يجب أنْ يُعطي سيدي الأوامر، أنّه يجب على سكان أي مدينة مصابة بالوباء عدم الدخول إلى المدن غير المصابة. أخشى أن يصيبوا 'البلاد' كلها. وهناك خطّة لسيدي (الملك) للتحرك إلى المنطقة العليا، يجب أنْ يتوقف سيدي (الملك) في (مدينة) تِرْقا، ويجب عليه ألا ينتقل إلى (مدينة) سَاغَاراتوم، الأرض مصابة"[77].

ورسالة أخرى يخبر فيها الملك الأموري زوجته بشأن امرأة من نساء القصر أصابها وباء: "لقد سمعت أنّ (المرأة المُسمّاة) نَانَا مصابة بعدوى (سيموم)، وبما أنّها كثيرًا ما تكون في القصر، فإنّها ستنقل العدوى إلى العديد من النساء هناك. الآن أُصدر أوامر صارمة: لا يشرب أحد من الكأس التي تستخدمها، لا يجلس أحد على المقعد الذي تجلس عليه، لا يستلقي أحد على السرير الذي تنام عليه، لئلا يصيب الوباء العديد من النساء اللواتي معها في القصر. هذا وباء مُعد جدًا!"[78].

73 Graciela G. Singer, "Beyond Amarna: The 'Hand of Nergal' and the Plague in the Levant," *Ugarit Forschungen,* vol. 48 (2017), pp. 223-247.

74 Royal Archive of Mari (ARM) Tablet 26, 17, 259-261, 263-265, See: Wolfgang Heimpel, *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary*, Mesopotamian Civilizations 12 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003); Jack M. Sasson, *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015).

75 Heimpel, p. 277, letter no. 26 259.

76 Ibid., p. 281, Letter no. 26 274.

77 Ibid., p. 185, Text no. 26 18.

78 Sasson, p. 331, letter no. ARM 10 129.

د. أوبئة الدولة الآشورية

بناء على طلب الملك الآشوري أسرحدون (680-669 ق. م.)، كان على الناس ممارسة طقوس خاصة لتجنب تفشي الوباء: "فيما يتعلق بالطقوس التي كتب لنا الملك من أجلها. في شهر كسلول مارسنا (الطقوس الخاصة): 'الإبعاد' الملاريا و'الطّاعون والوباء عن بيوتنا'". وتخبرنا إحدى الرسائل الأشورية: "هناك [...] مخيّم خارج مدينة ربلَة، المنكوبة بالطّاعون [...] كما تمّ رصد المجموعات التي أصابتها العدوى التي تتخلل أخبار هذا اليوم خاصة في الجيش"[79].

والسؤال: كيف تعاملت شعوب المنطقة مع الأوبئة؟ لقد تعاملت معها عمومًا على أنّها مثل كل الأمراض الأخرى، وذلك على الرغم من معرفتها في كثير من الأحيان بأنّها أمراض معدية، وأنّها تعود إلى الغضب الإلهي. وقد استخدمت شعوب المنطقة عمومًا الحجر الصحي[80]. وكان للعلاجات علاقة بممارسة الطقوس الدينية والكهانة وعلم الفلك. وبالنسبة إلى الكواكب، كان المريخ ذا أهمية خاصة في بلاد ما بين النهرين؛ فقد ربط علم الفلك البابلي المريخ بالوباء، وجرى تفسير أحد أسماء المريخ على أنّه "مُشْتَبَرّو مُوتانا" Muštabarrû Mūtāna "الذي يُشِير إِلى الطّاعون"[81].

لا نجد، في المجموعات الكبيرة من النصوص الطبية المسمارية شيئًا مباشرًا عن ممارسات الأطباء ضد الأوبئة. ومع ذلك، فإن طرد الأرواح الشريرة كان شائعًا، وجرت ممارسة الطقوس لتجنب تفشي الأوبئة. وسعى العرافون للتنبؤ بحدوثها بقراءة رسائل الفأل في الطبيعة أو في أكباد الخراف[82]. وتذكر إحدى الرسائل الموجهة إلى الملك الأشوري أسرحدون بأنّ الرياح الشمالية قد حملت وباء من نيرغال[83].

كانت شعوب بلاد ما بين النهرين تُرجع الأمراض إلى غضب الآلهة أو مسّ الشيطان أو السحر أو الشعوذة. واعتمد البابليون على مواد طبية كثيرة للعلاج منها 120 دواءً معدنيًا، وضعف هذا العدد أدوية من النباتات، ويرافقها دهون متنوعة من زيوت وعسل وشمع وحليب. واستخدمت كذلك مواد مختلفة في تحضير الضمادات للجروح؛ منها النبيذ والملح والزيت والبيرة وشجر العرعر والطين. وهناك شخصان أساسيان يتعاونان في علاج الأمراض: العراف أو أشيبو Ashipu وهو متخصص في العرافة، ويقوم بمهمة الكاهن، وكان يؤدي التعاويذ وطرد الأرواح الشريرة، ولدينا تعاويذ وتمائم من بلاد ما بين النهرين مخصصة لحماية البيوت من الأوبئة[84]، والآخر هو الطبيب، ويسمّى آسو Asū، ومن هنا دخلت الكلمة العربية "الآسي" بمعنى الطبيب، وكان آسو يستخدم الأدوية وعمل الضمادات والجراحة. وكان على الطبيب الذي يمارس مهنته رسميًا أنْ يؤدي قسم اليمين والولاء لمهنته في المحكمة[85].

---

79 Ulrike Steinert, "The Assur Medical Catalogue (AMC)," in: Ulrike Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, vol. 9 (Berlin: de Gruyter, 2018), pp. 689-690.

80 Joann A. Scurlock & Burton R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* (Urbana: University of Illinois Press, 2005).

81 Markham J. Geller, "Bloodletting in Babylonia," in: Herman F. J. Horstmanshoff & Marten Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Studies in Ancient Medicine, vol. 27 (Leiden: Brill, 2004), p. 321.

82 Heeßel, pp. 97-116.

83 Zucconi, p. 58.

84 Erica Reiner, "Plague Amulets and House Blessings," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 19, no. 2 (1960), pp. 148-155.

85 Scurlock & Andersen; Geller, *Ancient Babylonian Medicine*.

وتعتبر الإلهة غولا Gula ذات أهمية خاصة في بلاد ما بين النهرين، إلهة للسلامة والشفاء، وكان حيوانها المقدس الكلب، ونجد ذلك مرافقًا لها في الرسوم والمنحوتات، ويعتقد أن لعاب الكلب كان يستخدم في شفاء بعض الأمراض الجلدية[86]. وكان نِرْغال إله الطّاعون في بلاد الرافدين، وفي الأصل كان هناك إلهان متميزان، هما نِرْغال وإيرا، اندمجا مع مرور الوقت في شخصية الإله نِرْغال الذي كان يتحكم في حرائق الغابات والحمّى والأوبئة. وأمّا رسول الإله نِرْغال فكان يسمّى نمارتو Namtaru وهو "شيطان الطّاعون"[87].

2. أوبئة بلاد الشام

لدينا معلومات مهمّة عن الأوبئة في بلاد الشام في الألف الثاني والأول قبل الميلاد[88]. ومنها ما تمّ العثور عليه في أوغاريت الواقعة على الساحل السوري قرب اللاذقية، وهي تعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد[89]. وتعتبر رسائل تل العمارنة من أهم المصادر لدراسة تاريخ الأوبئة في بلاد الشام، وهذه الرسائل مكتوبة باللغة الأكادية، لغة التواصل الدولي في ذلك الزمن، وتعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرسائل قام بإرسالها ملوك بابل والحِثّيّين وقبرص، والأمراء المحليون من بلاد الشام إلى كل من الفرعون المصري أمنحوتب الثالث (نحو1390-1353 ق. م.) وأمنحوتب الرابع المسمى أخناتون (1353-1336 ق. م.)، وعدد هذه الرسائل يبلغ نحو 400 رسالة، وجدت في عاصمة أخناتون تل العمارنة في صعيد مصر. ولدينا أربع من رسائل تل العمارنة تخبرنا بأنّ الوباء (الطّاعون) قد اجتاح بلاد كنعان[90]. ويسجّل العهد القديم الأوبئة التي ألقى بها الرب يهوه على مصر الفرعونية والتي تسمى بالأوبئة المصرية[91].

وفي إحدى رسائل تل العمارنة، يخبرنا ملك ألاشيا (قبرص) عن سبب صغر كمية النحاس التي أرسلها إلى الفرعون المصري بقوله: "هي هنا يد الإله نِرْغال (وباء) الآن في بلدي، هو يقتل كل رجال بلادي، ولا يوجد عامل نحاس واحد"[92]. وفي رسالة أرسلها رِبْ أدّا ملك مدينة بيبلوس (جبيل) في لبنان، يقول فيها: "لن أسمح للرجال من مدينة صَمُور بالدخول إلى مدينتي، هناك وباء في مدينة صَمُور"[93]. وفي رسالة أخرى يرسلها أمير منطقة أمُورّو إلى الفرعون المصري يقول فيها: "ليس لدينا ما نأكله، عندنا مجاعة، أرسل إلينا قمحًا بسرعة"[94].

---

86 Black, George & Postgate, p. 101.

87 Jeremy A. Black & Anthony Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (London: British Museum Press, 1992), pp. 134, 136-137.

88 Singer, pp. 223-247.

89 Robert B. Stieglitz, "A Physicians Equipment List from Ugarit," *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 33, no. 1 (January 1981), pp. 5-52.

90 هذه هي الرسائل الموسومة EA 11, 35, 96, and 932، ينظر ترجمة الرسائل في:
William L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore: Johns Hopkins University Press,1992); Anson F. Rainey, *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of The Cuneiform Letters from The Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*, William M. Schniedewind & Zipora Cochavi-Rainey (eds.), Handbook of Oriental Studies, vol. 110 (Leiden: Brill, 2015).

91 Max Sussman, "Sickness and Disease," in: David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York: Doubleday, 1992), pp. 6–15.

92 Moran, letter EA 35, p. 107.

93 Ibid., letter EA 362, p. 360.

94 Ibid., letter EA EA 85, p. 156.

وفي رسالة أرسلها بريديًا حاكم مدينة مَجِدُّو في شمال فلسطين الواقعة قرب حيفا إلى الفرعون المصري أخناتون (1353-1336 ق. م.) المقيم في عاصمته تل العمارنة طلب فيها مساعدة: "انظر؛ المدينة يلتهمها الوباء"[95]. وأمّا إله الطّاعون والسلامة عند الكنعانيين والذي يرد في هذه الرسائل فكان يسمى الإله ريشف، ويقابل الإله نِرْغال[96].

3. الأوبئة في مصر القديمة

كان معظم الأوبئة المذكورة سابقًا معروفًا في مصر القديمة. وتشتمل المصادر المصرية على معلومات مهمة عن الأمراض والأوبئة في مصر. ويظهر أقدم دليل مكتوب عن الطب في ورق البردي من الألف الثاني، ومنها بردية إيبرس (نحو 1550 ق. م.) وهي وثيقة طبية رئيسة، يبلغ طولها أكثر من عشرين مترًا، وتذكر الوثيقة عشرات الأمراض ووصفات لعلاجها بما في ذلك التعاويذ والتمائم[97].

واستخدمت الطرق الحديثة لدراسة الطب في مصر القديمة، فمن خلال تحليل الحمض النووي لمومياوات مصرية من أواخر العصر البرونزي المتأخر (1300-1200 ق. م.) تمّ الكشف عن الكثير من حالات الإصابة بالملاريا التي شملت العديد من أفراد الطبقة الحاكمة؛ ما يشير إلى انتشار واسع لهذا الوباء في مصر. ومع ذلك، فإنّ الانتشار الدقيق للملاريا في العصور القديمة في الشرق الأدنى القديم، ودوره في التحولات الثقافية والسياسية في نهاية العصر البرونزي المتأخر، لا يزالان في حاجة إلى كثير من البحث[98].

وتوثّق رسائل تل العمارنة انتشار الأوبئة في الشرق الأدنى القديم وبلاد الحِثّيِّين ومصر. ووفقًا للرسالة EA 11 من رسائل تل العمارنة، والتي أرسلها الملك البابلي بورنابورياش الثاني (1359-1333 ق. م.) Burnaburiash إلى الفرعون المصري أمنحوتب الرابع (أخناتون) (1353-1336 ق. م.)، فإنّ أخناتون كان قد أعلم الملك البابلي بأنّ زوجة أبيه أمنحوتب الثالث (نحو1390-1353 ق. م.) قد توفيت بالوباء، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرأة البابلية التي كان قد أرسلها الملك البابلي إلى أمنحوتب الثالث ضمن علاقات الزواج الملكي، ويفهم من الرسالة أنّ أخناتون يطلب من الملك البابلي بورنابورياش أنْ يرسل إليه امرأة بابلية كي يتزوجها[99]. وعادة الزواج بين الأسر الملكية معروفة في الشرق القديم[100].

وتذكر المصادر المصرية استخدام السحر في العلاجات الطبية على نحو واسع. ومن ضمنها التوصية بالتمائم، وعادة ما اشتملت العلاجات على التعاويذ والأدعية، وتخبرنا بردية إيبرس عن 15 مرضًا باطنيًا، و29 من أمراض العيون، و18 من الأمراض الجلدية، وتسرد لنا البردية ما لا يقل عن 21 علاجًا للسعال. ويشار إلى نحو 700 دواء و800 خلطة دواء، معظمها أعشاب، وكذلك علاجات مصنوعة من المعادن، وأخرى متخذة من الحيوانات. واعتمد الطب المصري كما هو الحال في بلاد ما بين النهرين كثيرًا على الأدوية المصنعة من

---

95 Ibid., letter EA 244, pp. 298-299.

96 Rainey, p. 18.

97 وأمّا عن مصر القديمة فينظر: كمال؛ داليو. والدراسات الحديثة عن الطب والأوبئة في مصر القديمة موجودة باللغات الأجنبية، ومنها:
John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine* (London: British Museum, 2006 [1996]).

98 Nicole Elizabeth Smith, *The Paleoepidemiology of Malaria in the Ancient Near East* (Arkansas: University of Arkansas, 2015).

99 يبدو أنّ الوباء الذي قتل امرأة أمنحوتب الثالث كان الطاعون الدبلي، ينظر:
Arielle P. Kozloff, *Amenhotep III: Egypt's Radiant Pharaoh* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 138.

100 Moran, p. 170; Rainey, vol. 2, p. 541; Singer, p. 227.

النباتات ومنها المُرّ، واللبان والسنا وزيت الخروع وغيرها، وكانت الصلوات والتعاويذ والوصفات السحرية ترافق العلاجات[101]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المعبودة المصرية القديمة سخميت Sekhmet كانت إلهة للسلامة والطّاعون[102].

4. الأوبئة في الإمبراطورية الحِثّيّة

وتتوافر معلومات مهمّة عن الأوبئة في الدولة الحِثّيّة التي كانت قد تمركزت في آسيا الصغرى في النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد، من الكتابات الحِثّيّة نفسها وخاصة الصلوات، إضافة إلى رسائل تل العمارنة[103]. وبطبيعة الحال، ما يلي سنوات الجفاف هو المجاعة وعادةً الأوبئة. وكانت بين الملك الحِثّي والفرعون المصري مراسلات حول شحنات الحبوب العاجلة إلى حتوشا، كما ورد في رسائل تل العمارنة[104].

ولعل أهم المعلومات التي وصلتنا هي تلك الصلوات باللغة الحِثّيّة وبالخط المسماري، والتي قام بها الملوك الحِثّيّون للتخلص من الأوبئة أو للحماية منها. ونشير هنا إلى بعضها، ففي صلاة من الملك الحِثّي مورسيلي الثاني (نحو 1318-1290 ق. م.) Mursili II يبتهل فيها ويستغيث بإله العاصفة الحِثّي، ويقول: "يا ربي، ويا آلهة بلاد الحِثّيّين، يا سادة، أنا مورسيلي عبدك، ها أنا أتكلم وأبتهل لك قائلًا: يا إله العاصفة في بلاد الحثّيّين وأيتها الآلهة السادة: ما هذا الذي فعلتموه؟ لقد تركتم الطّاعون يجتاح بلاد الحثّيّين". لقد تعرضت بلاد الحثّيّين لقمع شديد بسبب الطّاعون. وفي صلاة ثانية، يَرد أنّ الآلهة الحِثّيّة قد سمحت لهذا الوباء الرهيب بالسيطرة على البلاد، وفي صلاته الثالثة، يتوسل الملك ويستغيث بالآلهة لوضع حد للوباء: "لقد سمحت الآلهة للوباء بأن يضرب بلاد الحثّيّين، وأن تتعرض بلاد الحثّيّين للضرب المبرح من الطّاعون، هذه هي السنة العشرون التي يعيش فيها الناس تحت وطأة الطّاعون، لقد مات الناس في بلاد الحِثّيّين". ويتهم مورسيلي الثاني والده بالمسؤولية عن الطّاعون ويقول إنّ خطيئته أثارت غضب الآلهة علينا[105].

5. الأوبئة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

منذ بداية الألف الأول قبل الميلاد، جرى الكشف، في جنوب غرب الجزيرة العربية وخاصة في اليمن، عن آلاف النقوش مكتوبة بخط المسند على المواد الصلبة كالحجر والبرونز. وحديثًا جرى الكشف عن نقوش مكتوبة بخط نسخي يُسمى خط الزبور على الخشب وخاصة عسيب النخل. واتفق العلماء على تسمية لغتها بالعربية الجنوبية تمييزًا لها من العربية الشمالية ومنها السبئية والمعينية والقتبانية[106]. وتشكّل هذه الكتابات المادة الأساسية لدراسة حضارة المنطقة. وتخبرنا النقوش العربية الجنوبية عن العديد من الأوبئة التي كانت قد اكتسحت البلاد وفتكت بالكثير من الناس في زمن ما بين القرن الثاني إلى القرن السادس الميلاديين[107]. وهناك أكثر من مئة نقش سبئي من نقوش التقدمات والقرابين، وخاصة التي اكتشفت في معبد أوام أو محرم بلقيس الواقع بالقرب من مدينة مأرب شرق

101 ينظر: ليز مانكه، **التداوي بالأعشاب في مصر القديمة**، ترجمة أحمد زهير أمين ومحمود ماهر طه (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008).

102 عن دور الأوبئة في انهيار الإمبراطورية المصرية في نهاية العصر البرونزي الأخير، ينظر:
Norrie, pp. 17-36; Aberth, pp. 595-597.

103 ينظر عن الأوبئة في بلاد الحثيين: Zucconi, pp. 165-190.

104 Moran, letters EA 41-44, pp. 114-117.

105 ينظر ترجمة هذه باللغة الإنكليزية في:
Gary Beckman, "Plague Prayers of Muršili II," in: William W. Hallo, *Context of Scripture,* vol. 1 (Leiden: Brill, 1997), pp. 156-160.

106 عن حضارات اليمن القديم ينظر: كرستيان روبان وبوركهارد وفوغت (محررون)، **اليمن: في بلاد مملكة سبأ** (باريس: معهد العالم العربي، 1999).

107 Christian Robin, "Guerre et épidémie dans les royaumes d'Arabie du sud, d'après une inscription datée (IIe siècle de l'ère chrétienne)," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 136ème année, no. 1 (January-March 1992), pp. 215-234.



اليمن. وتذكر النقوش الأمراض والأوبئة، وتشير إلى الذين قدّموا قرابين للآلهة بعد سلامتهم من مرض أو من وباء معين. وكانت هذه القرابين قد قدّمت شكرًا لشفائهم من تلك الأمراض. ويذكرون تلك الأمراض أو الأوبئة بالاسم، ومن أسماء الأوبئة "عوس" و"موت" و"خبط" و"خمط"، وهي ترد في النقوش السبئية بمعنى الطّاعون الدبلي[108].

ويرد اللفظ "عوس" للدلالة على جائحة جستنيان والتي وصلت اليمن في عام 549م، ونعرف ذلك من خلال نقش الملك الحبشي أبرهة والذي وضعه في احتفالية إعادة ترميم سد مأرب في ذلك العام، وعثر عليه في منطقة السد، وذكر فيه أعمال الترميم ومن ضمنها الوضع الصحي: "وعندما بدؤوا في إعادة ترميم السد انتشر الوباء والطّاعون بين القبائل في المدينة (مأرب)"، ثمّ يضيف النقش: "وعندما رأى (الملك أبرهة) أن الوباء قد انتشر سريعًا بين القبائل، أذِن لأتباعه من الأحباش والحميريين بالذهاب (إلى بيوتهم) بعد أن كان قد أذن بذلك للقبائل"[109].

وفي نقش سبئي آخر تم الكشف عنه قبل فترة وجيزة في معبد أوام أو محرم بلقيس، يتحدث عن أخوين قدّما قربانًا للإله السبئي أَلَمَقَه، بمناسبة شفاء والدهما من وباء يسميه النقش "عررن" ويعني الجرب، وهذا اللفظ معروف بالعربية، والعَرُّ: الجَرَب، عَرَّتْ الإبلُ تَعرُّ: أصابها الجرب[110]. ويمكن تأريخ هذا النقش بنهاية القرن الثاني الميلادي؛ ما يدل هنا على أن ما يسمى جائحة الطّاعون الأنطونيني قد امتدت إلى اليمن[111]. وعندنا من هذه الفترة عدة نقوش تتحدث عن الأوبئة.

وتذكر المصادر العربية أن العديد من الأوبئة والأمراض كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وأن بعضها كان متوطنًا مثل الملاريا والتراخوما والسل والجذام وأمراض معدية أخرى[112].

ويذكر المؤرخ والجغرافي اليوناني سترابو (63-23 ق. م.) Strabo بعض المعلومات عن الوضع الصحي في شبه الجزيرة العربية، والذي أرّخ لهذه الحملة إليوس جالوس Aelius Gallus. ووصف لنا سترابو حملة القائد الروماني إليوس جالوس، الذي كان قد غزا البلاد العربية السعيدة في عام 26/25 ق. م. ووصل إلى مأرب العاصمة السبئية ولم يتمكّن من دخولها بسبب انتشار الطّاعون في الجيش الروماني[113]. ويذكر سترابو أيضًا مسار حملته العسكرية التي انطلقت من مصر عبر البحر الأحمر، وحطت في البداية في الميناء النبطي لويكي كومي Leuce Come على البحر الأحمر، حيث يصف نوعين من الأمراض كانا منتشرين بين الناس، الأول يسمّى Stomakake، ويصفه بأنه نوع من الشلل حول الفم، والثاني Sceletyrbe وهو شلل يصيب الساقين، ويذكر سترابو أن إليوس جالوس كان مجبرًا على أن يقضي موسم الصيف والشتاء في انتظار شفاء المرضى من جيشه[114].

---

108 ألفريد بيستون [وآخرون]، **المعجم السبئي، بالإنجليزية والفرنسية والعربية** (بيروت: مكتبة لبنان؛ لوفان الجديدة: دار نشريات بيترز، 1982)، ص 23.

109 النقش موسوم تحت اسم كوربوس 541. ينظر النقش CIH 541/70-76 في مدونة النقوش العربية الجنوبية CASI، شوهد في 2021/12/22، في: https://bit.ly/3mVIpYG

110 "ع ر ر"، **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، شوهد في 2021/12/23، في: https://bit.ly/389AG4U

111 يحمل هذا النقش غير المنشور الرقم MB 2004 S I-30 وهو في حوزة الباحث وسيقوم بنشره.

112 عن الأمراض والأوبئة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ينظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 16، ط 4 (لندن: دار الساقي، 2001)، ص 47-52؛
Manfred Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), pp. 1-6.

113 حول حملة إليوس جالوس، ينظر:
Robert Simon, "Aelius Gallus' campaign and the Arab Trade in the Augustan Age," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 55, no. 4 (2002), pp. 309-318.

114 Strabo, *Geography*, Horace Leonard Jones (trans.), vol, VII, Books 15-16, Loeb Classical Library, no. 241 (Cambridge: Harvard University Press, 1930), Book XVI, pp. 307-313 chapter 4, paraqgraph 2-4.

وكان الجدري والحصبة من الأمراض المعروفة في شبه الجزيرة العربية قبيل الإسلام. وتروي المصادر العربية قصة أبرهة الحبشي، حيث توجّه (في عام الفيل) إلى الكعبة وأراد هدمها ليمنع العرب من الحج إليها، وكان قد توجه بجيش جرار لغزو مكة، واصطحب معه فِيلة، وفي اليوم الثاني من وصول أبرهة انتشر في جند أبرهة داء الجدري والحصبة، وتصف المصادر العربية ذلك، وتقول إنه كان وباءَ الجدري، وإنّ هذا الوباء كان له حينئذ أوّل ظهور في بلاد العرب. ويذكر ابن هشام: "فخرجوا يتساقطون بكل طريق، ويهلكون بكل مهلك على كل منهل، وأصيب أبرهة في جسده، وخرجوا به معهم تسقط (أنامله) أنملةً أنملةً، كلما سقطت أنملة أتبعتها منه مدة تمث قيحًا ودمًا، حتى قدموا به صنعاء وهو مثل فرخ الطائر، فما مات حتى انصدع صدره عن قلبه، فيما يزعمون. قال ابن إسحاق: حدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث: أن أول ما رئيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام"[115]. ولعل سورة الفيل في القرآن الكريم تعطينا وصفًا لجيش أبرهة ولتأثيرات الوباء الذي فتك بهم.

ثالثًا: بعض الجوائح الرئيسة عبر التاريخ

يقسّم كثير من العلماء الجوائح الرئيسة (ما قبل جائحة فيروس كورونا) إلى ثلاث جوائح؛ تبدأ بطاعون جستنيان (والبعض يضع وباء أثينا والطّاعون الأنطونيني ضمن هذه الجوائح)، ثم يأتي طاعون الموت الأسود (1346-1353م)، والذي راح ضحيته نحو خمسة وعشرين مليون شخص، ويقدر البعضُ العددَ بنحو ثلث سكان أوروبا وأن هذه القارة كانت في حاجة إلى نحو مئتي عام حتى تسترجع وضعها الديموغرافي الطبيعي، وكان هذا الطّاعون قد ضرب أنحاء المشرق العربي كافة، ووصفه الكثير من المؤرخين العرب[116]، وثالثًا أوبئة القرن التاسع عشر بما فيها الطّاعون والجدري والكوليرا[117]. في هذه الدراسة سنكتفي بالإشارة إلى الطّاعون الأنطونيني وطاعون جستنيان وارتداداته الزمنية، بما فيها طاعون عمواس وطاعون اليمن أيام الملك أبرهة الحبشي[118].

اندلع وباءان رئيسان في الإمبراطورية الرومانية قبل وباء جستنيان: الطّاعون الأنطونيني (166-190م) ووباء قبريانوس Cyprian (251-270م). في الحالة الأولى، تشير التسمية إلى اسم الإمبراطور الذي اندلعت في زمنه الجائحة، وفي الحالة الثانية اتّخذت الجائحة اسم قبريانوس (نحو258 م)، وهو اسم المؤلف الذي سجّل معظم ما نعرفه عن تلك الجائحة، وهو أسقف قرطاج المعروف قبريانوس القرطاجي Thascius Caecilius Cyprianus[119].

1. الوباء الأنطونيني

هذا الوباء معروف في الكثير من الدراسات بأنه الطّاعون الأنطونيني Antonine Plague وهو وباء قاتل، ويصفه البعض بأنه جائحة ضربت الإمبراطورية الرومانية في نهاية السلالة الأنطونينية في الفترة 166-190م، وجاءت هذه الجائحة إلى الإمبراطورية

115 عبد الملك بن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ج 1، ط 2 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1955)، ص 50-55.

116 هناك الكثير من الدراسات حول طاعون الموت الأسود، ينظر عن تأثيراته في المنطقة العربية:
Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1977).
وفي حين أننا لا نجد توثيقًا دقيقًا لطاعون الموت الأسود من خلال المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، نجد توثيقًا جيدًا عند المؤرخين والعلماء العرب، ينظر مثلًا: محمد بن عبد الله بن الخطيب السلماني، **مُقنعة السائل عن المرض الهائل**، تحقيق وتقديم حياة قارة (الرباط: دار الأمان، 2015).

117 عن الأوبئة وتأثيراها الاقتصادية والاجتماعية في المشرق العرب أيام الدولة العثمانية، ينظر:
Nükhet Varlik (ed.), *Plague and Contagion in the Islamic Mediterranean* (Kalamazoo: Arc Humanities Press, 2017).

118 Lester K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

119 Ibid., pp. 25-30.



الرومانية عن طريق الجنود الرومان العائدين من الشرق الأدنى خلال عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس (161-180م) Marcus Aurelius، وخلفه كومودوس (180-192م) Commodus. وتتفق المصادر على أن هذا الوباء ظهر أول مرة خلال فترة الحصار الروماني لمدينة سلوقية في العراق في شتاء عام 165/ 166م. وكانت تلك القوات الرومانية التي قاتلت البارثيين في العام نفسه هي التي قد جلبت معها الوباء إلى منطقة أرمينيا ثمّ وصل هذا الوباء القاتل إلى روما. وخلال الخمسة عشر عامًا اللاحقة إلى نحو عشرين عامًا، اجتاح هذا الوباء الكثير من أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وأودى بحياة كثير من البشر، ومنهم الإمبراطوران لوسيوس فيروس (161-169م) Lucius Verus، وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius[120].

هذا الوباء المعروف باسم الطّاعون الأنطونيني، هو في حقيقة الأمر ليس طاعونًا، أي ليس هو الطّاعون الدبلي، وهو أول وباء موثق على نحو جيّد، وذكره عدد من المصادر اليونانية واللاتينية، وشخّصه العلماء على أنّه الجدري. وبحسب التشخيص الذي يقدمه الطبيب الروماني المشهور جالينوس، يظهر أنّه ربما كان شكلًا من أشكال الجدري[121]. لكن بعض العلماء الذين يقرؤون الرواية نفسها، يعتقدون أنّه كان الجمرة الخبيثة أو الحصبة. تعتمد مشكلات تشخيص نوع هذا الوباء على تحليلات جالينوس الذي فسّر هذا الوباء بتأثير تشخيص المؤرخ ثيوسيديدس Thucydides لوباء أثينا[122]. وكان الإمبراطوران ماركوس أوريليوس ولوسيوس فيروس قد حشدا بالفعل قوات مهمة في شمال إيطاليا، لمواجهة تهديدات ما يسمى هجمات الشعوب البربرية في المناطق الدانوبية، وأدى هذا بدوره إلى تضرر الجنود وإصابتهم بهذا الوباء، خلال شتاء عام 168/ 169م. وهذا ما دعا الأباطرة إلى استدعاء العديد من الأطباء، بمن فيهم جالينوس، الذي بقي في إيطاليا خلال فترة تفشي الوباء، وكان واحدًا من أهم الأطباء في البلاط الإمبراطوري.

وتقول التقديرات إنّ هذا الوباء قتل ما يصل إلى ثلث السكان أو ربعهم في بعض المناطق المنكوبة في شرق المتوسط والبلقان، في الفترة 165-180م، أي نحو ما مجموعه خمسة ملايين شخص تقريبًا.

وبحسب ما ورد في المصادر، مات نحو خمسة آلاف شخص يوميًا في روما في أوج الهجمة، وكان الارتداد للهجمة الوبائية ما بين عامي 211 و266م[123]. ويؤكّد المؤرخ الروماني كاسيوس ديو (155-235م) Cassius Dio أنّ الوباء الأنطونيني تسبب في تدمير الجيش الروماني، ووفاة ما يصل إلى ألفي حالة يوميًا[124].

كان للوباء الأنطونيني ارتدادات كثيرة؛ فقد حدث وباء آخر في عهد ديكيوس (249-251م) Decius، وعهد غالوس (251-253م) Gallus. واندلع هذا الوباء في مصر (251م)، ومن ثمّ اجتاح الإمبراطورية الرومانية بأكملها، وأدّى ارتفاع معدل الوفيات فيها إلى استنزاف صفوف الجيش الروماني، وتسبب في نقص كبير في العمالة الزراعية وغيرها. كان الوباء لا يزال مستعرًا في عام 270م، وتسبب في وفاة الإمبراطور كلوديوس غوثيكوس (268-270م) Claudius Gothicus[125].

---

120 Hays, *Epidemics and Pandemics*, pp. 17-21.

121 Hays, p. 17.

122 Aberth, pp. 18-72.

123 Winkle, pp. 837-839.

124 Hays, p. 18.

125 Winkle, pp. 837-839.

2. طاعون جستنيان

سُميت هذه الجائحة بطاعون جستنيان نسبةً إلى الإمبراطور البيزنطي جستنيان الأول، كما ذكرنا، ويصنّف معظم العلماء هذه الجائحة بأنّها الأولى في التاريخ. وبعد القرن الثالث الميلادي لا يوجد توثيق دقيق عن الأوبئة حتى طاعون جستنيان. وكان أول اندلاع لهذا الطّاعون الدبلي عام 541م. وكان هذا الطّاعون قد ضرب أركان الإمبراطورية البيزنطية وهزّ كيانها. يتسبب في هذا الطّاعون بكتيريا تسمّى Yersinia Pestis، وهو أكثر الجوائح فتكًا بالبشرية عبر التاريخ[126]. وقد استمرت ارتداداته إلى نحو 750م[127].

وتنتقل عدوى الطّاعون الدبلي عن طريق البراغيث المصابة، وهي تصيب البشر عن طريق الفئران الحاملة للعدوى. يقتل الطّاعون الدبلي ما يصل إلى ثلثي المصابين بسرعة. وهناك نوعان آخران من الأشكال المميتة: تسمم الدم والأكثر فتكًا على الإطلاق، الطّاعون الرئوي، الذي لا يحتاج حتى إلى ناقلات الحشرات، فهو ينتشر من شخص إلى آخر مباشرة عن طريق التنفس، وتظهر آثاره على الهياكل العظمية[128].

ولا يعرف بالضبط منشأ طاعون جستنيان، ويعتقد البعض أنّه بدأ في أواسط آسيا وانتقل عبر التجارة، وخاصة عبر طريق الحرير في اتجاه الغرب[129]. ويعتقد بعض الباحثين أنّ أصل الطّاعون من شرق أفريقيا، وكان قد تركّز في إثيوبيا ثم انتقل إلى وادي النيل، ومن مصر انتقل إلى بلاد الشام حتى وصل القسطنطينية، ومنها انتشر في عالم البحر الأبيض المتوسط وأوروبا[130].

يخبرنا المؤرخ السرياني يوحنا الأفسسي (507-589م) John of Ephesus، وهو مؤرخ كنسي، أنّ طاعون جستنيان قد وصل مدينة غزة في الربع الأخير من عام 541م. ثم انتشر هذا الطّاعون شمالًا، إلى المدن الساحلية إلى عسقلان وأسدود وواصل زحفه شمالًا[131]. وفي بداية عام 542م، كانت رواية معاصرة تصف لنا انسحاب ناسك مسيحي من مدينة القدس إلى التلال المحيطة بها، هروبًا مما أسماه "الفناء الأكبر والموت الأفظع"[132]. وفي عام 542م، أغار جنود الملك الفارسي خسرو على مدينة أنطاكية ونهبوها وأخلوها من سكانها. وفي العام نفسه، وصف هجوم الطاعون بصيغة بلاغية "أغار عليها جيش من الطّاعون"، وقد اجتاح كل المنطقة. وفي مدينة أنطاكية، أصيب الناس بمرض في الفخذ والإبط وكانوا يحتضرون[133].

وكان انتقال هذا الوباء قد ازداد عبر التجارة البرية والبحرية. وكان قد انتشر سريعًا بسبب التجارة البحرية والتي تعني أيضًا "تبادلًا للعدوى إضافة إلى البضائع"، ويوصف بأنه قد كان وحشيًا على نحو خاص في المدن الساحلية في شرق المتوسط. وكانت حملات

---

126 Ibid., pp. 422-435; Aberth, pp. 20-72.

127 ينظر عن كرونولوجيا الأوبئة والمجاعات في شرق المتوسط من نحو 284 إلى 750 ميلادي الكتالوغ الخاص في:
Dionysios Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire,* Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 9 (London/ New York: Routledge, 2017), pp. 177-386.

128 Aufderheide & Rodriguez-Martín, p. 196.

129 William Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire and the Birth of Europe* (New York: Viking Penguin, 2007).

130 Eva Panagiotakopulu, "Pharaonic Egypt and the Origins of Plague," *Journal of Biogeography*, vol. 31, no. 2 (2004), pp. 269-275.

131 حول تطورات جائحة جستنيان وانتشارها تاريخيًا، ينظر: Stathakopoulos, pp. 110-154.

132 ينظر ما ذكرته المصادر السريانية عن هذا الوباء وارتداداته في:
Michael G. Morony, "For Whom Does the Writer Write? The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources," in: Little, pp. 59-86.

133 عن تأثيرات جائحة جستنيان في بلاد الشام، ينظر:
Hugh N. Kennedy, "Justinianic Plague in Syria and the Archaeological Evidence," in: Little, pp. 87-95; William Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire and the Birth of Europe* (New York: Penguin, 2007), p. 246.



جستنيان العسكرية مصدرًا آخر لتوسع الطّاعون. وبسبب تلك الحملات العسكرية انتشر الوباء سريعًا من آسيا الصغرى إلى أفريقيا وإلى إيطاليا ثم إلى غرب أوروبا[134].

بعد عامين من اندلاع هذا الطّاعون الدبلي، الذي بدأ في عام 541م، ضرب القسطنطينية، وقضى على نحو ربع سكان شرق البحر الأبيض المتوسط في مجزرة شنيعة. وقبل أن ينتشر إلى أوروبا الغربية ويعود مرات عدة في حركات ارتدادية أشبه بالزلازل إلى منطقة البحر الأبيض المتوسط خلال القرنين التاليين، ساد الذعر والفوضى في حياة مجتمعات المنطقة، وينعكس هذا في بعض الكتابات التاريخية[135].

كتب المؤرخ بروكوبيوس القيساري (نحو 500-565م) Procopius Caesarensis أن الموت قد ساد أثناء طاعون جستنيان في شوارع القسطنطينية، والآن استمر المرض في بيزنطة في هجمته هذه أكثر من أربعة أشهر، ووصل عدد الذين يموتون كل يوم إلى عشرة آلاف شخص، وليس هناك مكان لدفن الجثث، والفوضى والارتباك والفقر في كل مكان. حينما انتهت نوبة الطّاعون هذه، كان الكثير من سكان المدينة قد ماتوا[136].

3. طاعون عمواس

تقع بلدة عَمْواس (وتقرأ أيضًا عِمْواس) إلى الغرب من مدينة القدس على الطريق إلى يافا[137]. وتوصف في كتب التاريخ العربي بأنها أرض الأردن وفلسطين عام ثمانية عشر للهجرة، ويُعتبر طاعون عمواس من الحركات الارتدادية لطاعون جستنيان[138]. وعرف عام 18هـ/ 639م في التاريخ الإسلامي بطاعون عمواس الذي مات فيه يزيد بن أبي سفيان والي دمشق فخلفه أخوه معاوية، كما مات فيه الصحابي أبو عبيدة عامر بن الجراح، ومات في هذا الطّاعون نحو خمسة وعشرين ألفًا[139].

ووصف ياقوت الحموي عمواس بأنّها: "ضيعة جليلة على ستة أميال من الرملة على طريق بيت المقدس، ومنها كان ابتداء الطّاعون في أيام عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ثم فشا في أرض الشام فمات فيه خلق كثير لا يحصى من الصحابة، رضي الله عنهم، ومن غيرهم"[140].

ولما كان طاعون عمواس، خطب عمرو بن العاص فى الناس، وقال: "يا أيها الناس إنّ هذا الطّاعون قد ظهر، وإنّما هو وخز من الشياطين فَفرُّوا مِنْهُ في الشعاب". وَبلغ معاذ بن جبل فأنكر عليه هذا القول فما لبث أنْ مات فيه. وكانت العرب تؤرخ بالطواعين ومنها تواريخ كطاعون عمواس وطاعون العذارى وطاعون الأشراف. وكانت العرب تسمي الطّاعون رماح الجنّ، وجاء فى الحديث

---

134 Rosen.

135 Little.

136 Procopius, *History of the Wars: The Persian Wars*, vol. 2, H. B. Dewing (trans.), Loeb Classical Library 48 (Suffolk: Harvard University Press, 1962), p. 22.

137 كانت قرية عمواس عامرة إلى عام 1967 حين دمرها الإسرائيليون وطردوا أهلها.

138 Byrne, pp. 534-535.

139 قصة طاعون عمواس تتكرر في الكثير من كتب التراث، ينظر: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج 19 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002)، ص 354-355.

140 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، **معجم البلدان**، ج 4، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ص 157-158.

الشريف: "إنّه وخز أعدائكم من الجنّ"[141]. ويدلنا الحديث النبوي كيف تعامل العرب مع الطاعون، فقد جاء في الحديث النبوي الذي اعتمد عليه المسلمون أنّ رَسول اللَّه صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم قَال: "إِذَا وَقَعَ الطَّاعُون بِأَرْضٍ فَلا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلا تَخْرُجُوا مِنْهَا"[142].

رابعًا: أوبئة غيّرت مسار التاريخ: التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للأوبئة

في البداية، تجدر الإشارة إلى أن جائحة جستنيان، وما كان لها من تأثير في البنية الاقتصادية ومجتمعات شرق المتوسط وإيران، أدّت إلى انتشار المجاعات والجفاف في كثير من أنحاء المنطقة[143]. ولعل هذا الأمر قد سهّل "الفتوحات الإسلامية" وسمح لها بالانتصار السريع والسيطرة على تلك المنطقة، حيث كانت بنية الدولة الساسانية والبيزنطية مهلهلة، وقواها العسكرية ضعيفة، بسبب ارتدادات جائحة جستنيان. وعلى الرغم من وصول هذه الجائحة إلى اليمن والحجاز، فإن الوضع كان خفيفًا مقارنة ببلاد الشام والعراق[144].

سنكتفي في هذه الدراسة، من أجل إيضاح مسألة التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية، بعرض نموذجين فقط. الأول هو ما يسمّى المدن المنسيّة في سورية، وتسمى أحيانًا في الدراسات الأثرية المدن الميّتة، وتقع ضمن الحدود الإدارية لمحافظتَي حلب وإدلب، وتمتد من جبل سمعان جنوب عفرين، وتشمل أجزاء من محافظة إدلب وجبل الزاوية شرق نهر العاصي، وتمتد حتى أفاميا جنوبًا، ومنها مدينة البارة وسرجِلّه وقلب لوزة وقلعة سمعان. وازدهرت نحو 700 قرية ومدينة في سورية منذ القرن الرابع الميلادي، وهجرت في القرن السادس وبداية السابع الميلاديين. وحافظ كثير من مباني هذه البلدات، وشوارعها وكنائسها ومقابرها، على شكله على نحو شبه كامل، ولا يبدو من خلال التحريات الأثرية أنّها قد حرقت أو دمرت بسبب حرب[145]. وقد اختلف العلماء في بيان سبب ترك أهل هذه البلدات لها. والتحليلات السائدة هي أنّ ذلك يعود إلى أسباب اقتصادية أو الحملات العسكرية الساسانية أو بسبب الفتح الإسلامي، ومنهم من قال إنّ هذه البلدات كانت تعتمد في حياتها على إنتاج الخمر، وأنّ سوق الخمر قد ضربت في شرق المتوسط. وافترض القليل من هؤلاء الباحثين أنّ الأمر يعود إلى وباء أو زلزال. ويبدو أنّ السبب الرئيس كان جائحة جستنيان التي اجتاحت المنطقة ابتداء من 541م، وكان لها ارتداداتها اللاحقة التي تسببت في هجر هذه البلدات[146].

---

141 Conrad, p. 298; Dols, pp. 21-25; R. S. Bray, *Armies of Pestilence: The Impact of Disease on History* (New York: Barnes & Noble Books, 2000), pp. 39-40.

فيما يخص الحديث، ينظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]، مج 1 (الكويت: دار الهداية، 1965)، ص 478.

142 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرنؤوط [وآخرون]، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ص 116 (رقم الحديث: 1536).

143 عن المجاعات في منطقة شرق المتوسط، ينظر: Stathakopoulos.

144 Dols, pp. 13-67; Bray, pp. 28-34.

145 ينظر: Kennedy, pp. 87-95.
حيث يُرجع صاحب المقال انهيار الحياة في البلدات المهجورة إلى أسباب مختلفة، ويشير إلى أنّ الجائحة قد تكون أحدها.

146 Clive Foss, "Dead Cities of the Syrian Hill Country," *Archaeology*, vol. 49, no. 5 (1996), pp. 48-53.



وأمّا النموذج الثاني فهو مثال للأوبئة التي غيّرت مسار التاريخ، والذي نعرضه في هذه الدراسة في محاولة لفهم أسباب انهيار حضارات العصر البرونزي الأخير (1300-1200 ق. م.) كدراسة حالة. كنّا قد ذكرنا أنّ علماء دراسات الشرق القديم لم يركّزوا على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ولم يعيروا علاقة علم الأوبئة بكتابة التاريخ الاهتمام إلا على نحوٍ محدود، ولم يهتم العلماء حتى الآن بالتأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للأوبئة في بنية المجتمعات، وما كانت تسببه تلك الأوبئة من تخلخلات سكانية، وما يتعلق بذلك من تأثير شديد في قوى الإنتاج وتعطيلها، وما قد يؤدي بدوره إلى هجرات بشرية. وفي الحصيلة، لا بدّ لنا من دراسة الدور الذي تؤديه هذه التخلخلات الاقتصادية والاجتماعية في انهيار الحضارات أو الأسر الحاكمة والممالك. وعلينا أن نتصور أنّ تأثير الأوبئة في المجتمعات القديمة أو مجتمعات ما قبل العصر الحديث حتى القرن التاسع عشر كان، بالتأكيد، يتجاوز كثيرًا مما نجده في كتب التاريخ. ولعل منهجية دراسة التأثيرات الوبائية في إطار دراسة تاريخية، أثرية، لغوية، طبية، اجتماعية، أنثروبولوجية واقتصادية، ستساعد في فهم مسألة انهيار الحضارات الكبرى في العصر البرونزي المتأخر.

شهدت نهاية العصر البرونزي المتأخر (1300-1200 ق. م.) انتشارًا واسعًا للأوبئة في أنحاء مختلفة من الشرق الأدنى القديم، وكان لها تأثير كبير في حياة الناس ومجتمعات المنطقة[147]. وشهدت هذه الفترة انهيار العديد من المراكز الحضارية الكبيرة، التي تخضع أسبابها للنقاش المستمر مند عشرات السنين، فقد انهارت الدولة البابلية والدولة الآشورية والممالك الكنعانية، وانهارت مملكة أوغاريت والإمبراطورية الحِثّيّة، وانتهت الإمبراطورية المصرية الحديثة، وانهارت الحضارة الميسينية في شرق المتوسط في هذه الفترة، كما انهار النظام الدولي في الشرق القديم، وانهارت شبكة الطرق التجارية. ولعل القرن الرابع عشر قبل الميلاد، يعدّ من أهم مراحل هذا العصر البرونزي المتأخر حيوية، وتشهد بذلك مراسلات تل العمارنة بين ملوك الشرق القديم، حكام بلاد الشام مع الفراعنة المصريين، وانتهت في نهاية هذا العصر اللغة الأكادية كلغة تواصل دولي في الشرق القديم[148].

ومنذ عشرات السنين يناقش العلماء أسباب انهيار النظام الدولي وانهيار تلك الحضارات في العصر البرونزي الأخير. وغالبًا ما يوجه إصبع الاتهام، عند معظم الباحثين، إلى مجموعة من الشعوب التي زحفت في اتجاه شرق المتوسط، والتي تسمى شعوب البحر، ومنهم الفلستين والشردن وغيرهم. ويُرجِع معظم الدراسات انهيار الإمبراطورية الحِثّيّة ومملكة أوغاريت إلى شعوب البحر. ومن النظريات الحديثة التي ظهرت في السنوات الأخيرة فرضيات التغير المناخي والزلازل. وأرجع بعض العلماء الانهيار إلى اكتشاف الحديد واستخدامه في صناعة السلاح، ومن ثمّ استخدامه من مجموعات معينة للسيطرة على مناطق أخرى، وعن طريقه تمّ إسقاط الإمبراطوريات. ومن أهم الدراسات الحديثة عن الموضوع كتاب إيرك كلين الذي يلخص الدراسات والنظريات السابقة، ويضع تاريخًا دقيقًا لانهيار تلك الحضارات عام 1177 ق. م. وقد أرجع عوامل الانهيار إلى الحروب، وأعطى احتمالًا للكوارث الطبيعية وغيرها، ولكنه لم يعط الأوبئة اهتمامًا، بوصفها سببًا رئيسًا لانهيار تلك الحضارات[149].

ولكنّ دراسة إيرك كلين قد أصبحت الآن تصنّف في الدراسات التقليدية. وقليلون من وظّفوا دراسة تاريخ الأوبئة ودورها في التغيرات التاريخية. ولعل من أهم الإسهامات الجديدة في دراسة علم التاريخ، والنظرية التاريخية وعلم الأوبئة، الدراسة التي قدمها فيليب نُورّي، والتي حسمت، إلى حدّ ما، مسألة انهيار الحضارات الكبرى في الشرق القديم في العصر البرونزي. فبناء

147 عن الكوارث الطبيعية والأوبئة في الشرق القديم عمومًا، ينظر: Robertson, pp. 27-35.

148 Eric H. Cline, *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed*, Turning Points in Ancient History (Princeton: Princeton University Press, 2015).

149 Ibid.

على دراسة نورّي الموثّقة توثيقًا جيدًا، فإنّ الأوبئة قد أدّت الدور الأساس في انهيار هذه الحضارات، وليست الحروب ولا شعوب البحر. وعلى ما يبدو، فات المؤرخين أنّ تلك الأمراض الوبائية المعدية قد تكون هي العامل الأساس في انهيار الحضارات الكبرى في العصر البرونزي المتأخر[150].

وتفيد الدراسة المتأنّية لما شهده نهاية العصر البرونزي المتأخر في الشرق الأدنى سيطرة قوية للأوبئة التي ازداد هجومها على المنطقة في الفترة المذكورة. وهذه الأوبئة، التي عمّت الشرق القديم وشرق المتوسط، كان لها، بالتأكيد، تأثيراتها الاجتماعية والاقتصادية. وكان لهذه الأوبئة القدرة على الاستمرار فترة طويلة، وهي من الأوبئة الفتاكة والقاتلة والواسعة الانتشار، ولديها قدرات ارتدادية سريعة وكثيرة، وكان قد رافقها تحطيم البنية الزراعية والفلاحية وتحطيم أنظمة الري، إضافة إلى ما رافقها من انتشار للمجاعات كما ورد في رسالة الملك الحثّي إلى الفرعون المصري طالبًا إرسال القمح مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك. كذلك، كان الطبيب اليوناني أبقراط في عام 460 ق. م. قد وصف وباء الجدري بأنّه أكثر الأمراض انتشارًا تقريبًا، وبأن تأثيراته دائمًا قاتلة. وهكذا فإن تلك الأوبئة المذكورة سابقًا مرشحة لأن تكون سببًا، وعاملًا مركزيًا في إنهاء العصر البرونزي والمراكز الحضارية في الشرق القديم. ويمكن أن تكون المجاعة، أيضًا، سببًا في الهجرات الجماعية التي كانت من سمات العصر البرونزي الأخير، وقد يكون الطاعون من الأوبئة التي سببت حركة شعوب البحر وهجرتهم من أرضهم للبحث عن مناطق جديدة للحصول على الطعام في شرق المتوسط. وما يعرف بوباء الحثيين في هذه الفترة، الذي أنهى الإمبراطورية الحثّيّة، يمكن فهمه في هذا السياق. وبهذا، يمكن استنتاج أن هذه الأوبئة هي المسؤولة عن كثير من الأحداث التاريخية الكبرى؛ أي الأحداث التي لها دلالة كافية لتغيير مسار التاريخ، مثل نهاية العصر البرونزي وإنهاء إمبراطوريات العصر البرونزي[151].

وغالبًا ما يطلق على الفترة ما بين القرن الثاني عشر وبداية القرن العاشر قبل الميلاد، بالفترة المظلمة في الشرق القديم. وفي مصر تسمى الفترة الانتقالية. وكانت الحضارات الكبرى مثل بلاد ما بين النهرين ومصر عندها القدرة على إعادة بنائها الذاتي، بسبب مخزون الذاكرة الثقافية الضخمة[152]. وقد استمرت الفترة المظلمة نحو مئتي عام حتى استطاعت هذه الحضارات بناء نفسها، أي نحو بداية الألف الأول قبل الميلاد. وبسبب انهيار حضارات العصر البرونزي، حصل خلل في توزيع السكان أدى إلى هجرات وتحركات بشرية، خاصة في شرق المتوسط وبلاد الشام، حيث ظهرت ابتداء من العصر الحديدي، أي بداية الألف الأول قبل الميلاد، تشكيلات وكيانات جديدة على أنقاض حضارات العصر البرونزي، وهي أشبه بممالك المدن، منها ممالك الآراميين والفينيقين والعبرانيين والفلستين والعمونيين والمؤابيين والأدوميين وغيرهم، وفي إطار التحركات البشرية الجديدة ظهرت ممالك عرب الجنوب كالمملكة السبئية.

150 ينظر مناقشة فيليب نورّي لمسالة أوبئة العصر البرونزي الأخير وتأثيرها في انهيار الحضارات، في: Norrie, pp. 61-101.

151 عن دور الأوبئة في انهيار الإمبراطورية الحثية، ينظر: Ibid., pp. 37-59.

152 يان أسمن، **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى**، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).



خاتمة

كشفت هذه الدراسة أنّ البشرية أنّ البشرية عانت عبر التاريخ كثيرًا من الأوبئة والجوائح، وأنها استطاعت أن تتخطّاها وإن كان ذلك أحيانًا بصعوبة بالغة في عصور ما قبل الطب واللقاحات، بحيث استطاعت حضارة العصر الحديث أن تقضي على كثير من الأوبئة أو تحاصرها. من خلال استعراض المادة التاريخية المتعلقة بالجوائح والأوبئة، أظهرت الدراسة أهمية دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي من منظور بينتخصصي مع الأخذ في الاعتبار علم دراسة الأوبئة. وتوصي الباحثين العرب بأن يزدادوا اهتمامًا بدراسة الموروث الطبّي للشرق القديم ويستخدموا التوثيق الضخم للتجربة الإنسانية في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية ومصر في دراساتهم، وأن يتوجهوا إلى دراسة تاريخ الطب العربي - الإسلامي في سياقه التاريخي، فالطب عند العرب لم يبدأ مع انفتاحهم على اليونان، بل كانت له جذور تاريخية محلية سابقة.



References

المراجع

العربية

أسمن، يان. **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى.** ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

باقر، طه. **موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية.** بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1980.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. **معجم البلدان.** ج 4. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995.

الحميري، عبد الملك بن هشام. **السيرة النبوية.** تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ج 1. ط 2. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1955.

داليو، كريستيانو. **الطب عند الفراعنة: أمراض - وصفات طبية - خرافات ومعتقدات.** ترجمة ابتسام محمد عبد المجيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.

روبان، كرستيان وبوركهارد وفوغت (محررون). **اليمن: في بلاد مملكة سبأ.** باريس: معهد العالم العربي، 1999.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس.** تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]. مج 1. الكويت: دار الهداية، 1965.

السلماني، محمد بن عبد الله بن الخطيب. **مُقنعة السائل عن المرض الهائل.** تحقيق وتقديم حياة قارة. الرباط: دار الأمان، 2015.

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** تحقيق شعيب الأرنؤوط [وآخرون]. ج 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.** ج 16. ط 4. لندن: دار الساقي، 2001.

كمال، حسن. **الطب المصري القديم.** ط 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

مانكه، ليز. **التداوي بالأعشاب في مصر القديمة.** ترجمة أحمد زهير أمين ومحمود ماهر طه. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008.

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب.** ج 19. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002.

الأجنبية

Aberth, John. *Plagues in World History.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2011.

Adamson, Peter B. "Human Diseases and Deaths in the Ancient Near East." *Die Welt des Orients*. no. 13 (1982).

Aufderheide, Arthur C. & Conrado Rodriguez-Martín. *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Benedictow, Ole J. *What Disease was Plague? On the Controversy over the Microbiological Identity of Plague Epidemics of the Past.* Brill's Series in the History of the Environment. Leiden: Brill, 2011.

Black, Jeremy A. & Anthony Green. *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary.* London: British Museum Press, 1992.

Bray, R. S. *Armies of Pestilence: The Impact of Disease on History.* New York: Barnes & Noble Books, 2000.

Brown, Simon & David C. Simcock. "Leprosy in Mesopotamia." *Research on History of Medicine.* vol. 1, no. 4 (2012).

Byrne, Joseph P. *Encyclopedia of Pestilence, Pandemics, and Plagues*. vol. 2. London: Greenwood Press, 2008.

Cline, Eric H. *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed.* Turning Points in Ancient History. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Conrad, Lawrence I. "Tā'ūn and Wabā: Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. vol. 25, no. 3 (January 1982).

Dawson, Warren R. "Herodotus as a Medical Writer." *Bulletin of the Institute of Classical Studies.* no. 33 (1986).

Dols, Michael W. *The Black Death in the Middle East.* Princeton: Princeton University Press, 1977.

Foss, Clive. "Dead Cities of the Syrian Hill Country." *Archaeology*. vol. 49, no. 5 (1996).

Freedman, David N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. vol. 6. New York: Doubleday, 1992.

Geller, Markham J. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice.* London: Wiley, 2015.

George, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: A New Translation.* Harmondsworth/ Middlesex: Penguin, 2000.

Grauer, Anne L. *A Companion to Paleopathology.* London: Wiley-Blackwell, 2011.

Hallo, William W. *Context of Scripture.* vol. 1. Leiden: Brill, 1997.

_______. *The World's Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres.* Culture and History of the Ancient Near East. vol. 35. Leiden: Brill, 2010.

Hays, J. N. *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History.* Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.

Heimpel, Wolfgang. *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary.* Mesopotamian Civilizations 12. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.

Herodotus, *The Histories of Herodotus*. Book 1. A. D. Godley (ed.). Cambridge, MA: Cambridge University Press; London: W. Heinemann, 1975.

Hornung, Erik, Rolf Krauss & David A. Warburton (eds.). *Ancient Egyptian Chronology,* Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 83. Leiden/ Boston: Brill, 2006.

Horstmanshoff, Herman F. J. & Marten Stol (eds.). *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine.* Studies in Ancient Medicine. vol. 27. Leiden: Brill, 2004.

Imhausen, Annette & Tanja Pommerening (eds.). *Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome: Methodological Aspects with Examples.* Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 344. Berlin: de Gruyter, 2016.

Kozloff, Arielle P. *Amenhotep III: Egypt's Radiant Pharaoh.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Lambert, Wilfred G. & Alan R. Millard. *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

Little, Lester K. (ed.). *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

McNeill, William H. *Plagues and Peoples.* New York: Anchor Books, 1998.

Michaelides, Demetrios (ed.). *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World.* Oxford: Oxbow Books, 2014.

Moran, William L. *The Amarna Letters.* Baltimore: Johns Hopkins University Press,1992.

Morens, David M., Gregory K. Folkers & Anthony S. Fauci. "What Is a Pandemic?" *The Journal of Infectious Diseases*. vol. 200, no. 7 (October 2009).

Norrie, Philip. *A History of Disease in Ancient Times: More Lethal than War.* Missoula, MA: Palgrave Macmillan, 2016.

Nunn, John F. *Ancient Egyptian Medicine.* London: British Museum, 2006 [1996].

Panagiotakopulu, Eva. "Pharaonic Egypt and the Origins of Plague." *Journal of Biogeography.* vol. 31, no. 2 (2004).

Rainey, Anson F. *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of The Cuneiform Letters from The Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*. William M. Schniedewind & Zipora Cochavi-Rainey (eds.). Handbook of Oriental Studies. vol. 110. Leiden: Brill, 2015.

Procopius. *History of the Wars: The Persian Wars.* vol. 2. H. B. Dewing (trans.). Loeb Classical Library 48. Suffolk: Harvard University Press, 1962.

Reiner, Erica. "Plague Amulets and House Blessings." *Journal of Near Eastern Studies*. vol. 19, no. 2 (1960).

Robertson, Warren C. *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to Natural Catastrophes.* Gorgias Dissertations in Biblical Studies 45. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

Robin, Christian. "Guerre et épidémie dans les royaumes d'Arabie du sud, d'après une inscription datée (IIe siècle de l'ère chrétienne)." *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 136ème année, no. 1 (January-March 1992).

Rosen, William. *Justinian's Flea: Plague, Empire and the Birth of Europe.* New York: Penguin, 2007.

Sasson, Jack M. *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

Scurlock, Joann A. & Burton R. Andersen. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine.* Urbana: University of Illinois Press, 2005.

Scurlock, JoAnn. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Simon, Robert. "Aelius Gallus' campaign and the Arab Trade in the Augustan Age." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. vol. 55, no. 4 (2002).



Singer, Graciela G. "Beyond Amarna: The 'Hand of Nergal' and the Plague in the Levant." *Ugarit Forschungen.* vol. 48 (2017).

Smith, Nicole Elizabeth. *The Paleoepidemiology of Malaria in the Ancient Near East.* Arkansas: University of Arkansas, 2015.

Snell, Daniel C. "Plagues and Peoples in Mesopotamia." *Journal of the Ancient Near Eastern Society*. vol.14, no. 2 (1982, Published in 1985).

Stathakopoulos, Dionysios Ch. *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire.* Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 9. London/ New York: Routledge, 2017.

Steinert, Ulrike (ed.). *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*. Babylonisch-Assyrische Medizin. vol. 9. Berlin: de Gruyter, 2018.

Stieglitz, Robert B. "A Physicians Equipment List from Ugarit." *Journal of Cuneiform Studies*. vol. 33, no. 1 (January 1981).

Strabo. *Geography*. Horace Leonard Jones (trans.). Books 15-16. Loeb Classical Library, no. 241. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

Streck, Michael P. (ed.). *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie.* vol. 10. Berlin: De Gruyter, 2003.

Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Varlik, Nükhet (ed.). *Plague and Contagion in the Islamic Mediterranean.* Kalamazoo: Arc Humanities Press, 2017.

Wilson, James V. K. "Leprosy in Ancient Mesopotamia." *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 60, no. 1 (1966).

Winkle, Stefan. *Kulturgeschichte der Seuchen.* Frechen: Komet, 1999.

Zucconi, Laura M. *Ancient Medicine: From Mesopotamia to Rome.* Grand Rapids: Eerdmans, 2019.



التسلم Received
2021-08-29

التعديل Revised
2021-10-31

القبول Accepted
2021-11-06

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/NOJF2724

سمير أيت أومغار | Samir Ait Oumghar*

الماء والمقدّس في شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية

Water and the Sacred in North Africa during the Roman Era

قدّس سكان شمال أفريقيا المياه في شتى أشكالها منذ بدايات الحقبة القديمة، لاعتقادهم أنها تحتضن عددًا من المعبودات القادرة على حماية المياه العذبة وضمان استمرار تدفقها، فضلًا عن قدرة بعضها على شفاء المرضى وتحقيق الخصوبة التي يرجوها سكان المدن والأرياف على حد سواء. وخلافًا للمتوقع، استمرت عبادة الآلهة المحلية في أثناء المرحلة الرومانية رغم انتشار المعبودات ذات الأصول الإغريقية - الرومانية. فقد أثبتت الدراسات التاريخية والأثرية فشل عملية التوفيق الرومانية، بل إمكانية حدوث ما يمكن تسميته التوفيق الأفريقي، القاضي باحتواء الآلهة المحلية بعض الآلهة الرومانية، من دون أن تترك أثرًا في الأولى، باستثناء الشعار المستعار من الإله الروماني، كما هو الشأن بالنسبة إلى النحت الخاص بمعبود محلي في ألثيبوروس، الذي جمع ما بين الرُّمح الثلاثي الرؤوس لإله البحر نِبْتُونُوس والثعبان الملتف حول العصا لإله الطب أيسكُولابيوس. وأظهرت أيضًا بعض المعبودات الإغريقية - الرومانية تكيفًا مع الواقع الأفريقي؛ فقد تحوّل نِبْتُونُوس من إله للبحر في المناطق الساحلية إلى إله للمنابع في المناطق الداخلية، وذلك بسبب حاجة السكان إلى إله قادر على حماية مواردهم المائية الجوفية والسطحية، وتطابقه مع واقع ديني قائم قبل المرحلة الرومانية.

كلمات مفتاحية: الماء، المعبودات المحلية، المعبودات الإغريقية - الرومانية، شمال أفريقيا، المرحلة الرومانية.

The people of North Africa have held water sacred in all its forms since the beginning of antiquity, believing that it embodies several deities capable of protecting fresh water and ensuring its continued flow, with several of them able to heal the sick and generate the fertility desired by both urban and rural populations. Contrary to expectations, the worship of local deities continued during the Roman period, despite the spread of Greco-Roman deities. Contrary to common belief, the worship of local deities continued during the Roman period despite the spread of deities of Greco-Roman origin. Historical and archaeological studies have demonstrated the failure of the Roman *interpretatio romana* process and indicated the possibility of what might be called *interpretatio Africana*. This means that the local gods contain few traces of the Roman gods besides borrowed emblems such as the three-pointed spear of Neptunus and the serpent wrapped around the staff of the god of medicine Aesculapius, which are combined by the sculpture of a local idol in Althiburos. As some Greco-Roman deities showed, Neptunus was transformed from a god of the sea in the coastal regions to a god of springs in the interior regions on the grounds of the population's need for a god capable of protecting their underground and surface water resources, and its conformity with a religious context that predated the Roman age.

Keywords: Water, Local Deities, Greco-Roman Deities, North Africa, the Roman Period.

* أستاذ التاريخ القديم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.
Professor of Ancient History, Faculty of Letters and Human Sciences, Cadi Ayyad University, Marrakesh, Morocco.
samiraitoumghar@gmail.com

مقدمة

بادر سكان شمال أفريقيا منذ مرحلة مبكرة إلى تقديس عدد من الآلهة المستقرة في نقط الماء المتميزة من غيرها بطبيعتها وخصائصها، مثل المياه الفائرة والمياه الساخنة والمياه الباردة والمياه ذات الحرارة الثابتة التي لا تتغير بتغير الفصول والمياه الكبريتية ومنابع الأنهار والبحيرات العميقة، إلى غير ذلك من الأشكال والأنواع الدالة بحسب القدماء على وجود كيان إلهي معيّن، وجب التقرب إليه واستعطافه للوصول إلى الأغراض المراد تحقيقها. فالمياه ليست عناصر مقدسة لذاتها، بل لاستقرار آلهة المنابع والأنهار داخلها أو بجوارها[1]. وعكس ما يمكن أن يُفهم من عبارة "لا وجود لمنبع لم يتم تقديسه" Nullus enim fons sacer التي أوردها سِيرويوس Servius في شرحه عبارة وردت في البيت الشعري الرابع والثمانين من الكتاب السابع من إنياذة وِيرجِليُوس Vergilius[2]، لم تحظ المنابع كلّها بهذه الصفة؛ فنقط الماء الموجودة خارج المجالات المأهولة كانت كريهة ومذمومة ومرعبة، لا ينجذب إليها أي شخص، خلافًا لتلك المياه الكائنة داخل المجال المأهول، والتي كانت تخضع بدورها لانتقاء سكان المدن في سياق تشكيلهم المشهد الديني، عبر اختيار بعض المنابع والبحيرات والمغارات والأنهار المتميزة والمعبّرة عن علاقتهم بالفعل الإلهي داخل تراب مدينتهم أو قريتهم[3].

ويربط كثير من الباحثين بين عبادة آلهة المياه في شمال أفريقيا وحاجة سكان هذه المنطقة إلى المياه في نشاطاتهم الزراعية والرعوية، جاعلين من الماء مرادفًا للخصب والوفرة[4]. وهو واقع لا يمكن نفيه أو التقليل من أهميته، لكن الشواهد المادية الحضرية المتعلقة بعبادة آلهة الماء تشير أيضًا إلى عبيد وحرفيين وجنود وممثلين للمؤسسات العمومية الرومانية تلخصت توسلاتهم، أحيانًا، في الشفاء من بعض الأمراض أو استمرار تدفق المياه في القنوات المائية العمومية الضامنة لاستمرار المدن واستقرارها[5]، بعيدًا عن هواجس الإنسان القروي التي يتقاسمها وإياه بعض سكان المدن، من الملّاكين للأراضي الزراعية في الأرياف القريبة منهم.

وخلافًا لما قد يعتقده بعضهم، لم تختف المعبودات المحلية في شمال أفريقيا عند حلول الرومان بها، بل استمرت موجودة رغم تعويضها بآلهة رومانية مشابهة لها في وظائفها وقدراتها، فاحتفظت بطبيعتها الأصلية رغم الاسم اللاتيني الممنوح لها واللباس والشعار الرومانيين المرافقين لها في مختلف أشكال التمثيل الفني، خاصة التماثيل. فعملية التوفيق الرومانية interpretatio romana[6] القاضية باستبدال خالص وبسيط للآلهة المحلية بآلهة رومانية مستوردة نادرة جدًّا، بل غير موجودة[7]. وفضلًا عن ذلك، من الباحثين من اقترح مسارًا معاكسًا لعملية التوفيق، مشيرًا إلى احتمال وجود توفيق أفريقي أيضًا interpretatio africana، حيث يحتوي الإله المحلي إلهًا

---

1 John Scheid, "Le culte des eaux et des sources dans le monde romain: Un sujet problématique, déterminé par la mythologie moderne," *Annuaire du Collège de France*, 108e année (2007-2008), pp. 624, 627, 633; Nacéra Benseddik, "L'eau et le sacré dans l'Algérie antique," in: Selma Hellal & Burhan Eddine El Mounir Bencharif (dir.), *Le patrimoine de l'eau en Algérie: Mémoire et permanence: Études & témoignages* (Alger: AREA-ED [Barzakh], 2011), p. 189.

2 Virgile, *Énéide*: *Tome II, Livres V-VIII*, Jacques Perret (Texte établi & trad.), Collection des universités de France Série latine, Série latine 89 (Paris: Les Belles Lettres, 1978), VII, p. 84.

3 Scheid, pp. 625-626, 634.

4 Abdelaziz Belfaida, "Culte des eaux en Afrique du nord à l'époque romaine," *Le jardin des Hespérides*, no. 1 (2004-2005), p. 45; Benseddik, p. 198.

5 تتكون الشواهد المادية الحضرية المتصلة بعبادة آلهة الماء من نقائش ومذابح وقرابين، تتضمن أحيانًا أسماء أصحاب هذه الإهداءات وصفاتهم. ينظر على سبيل المثال إلى النماذج التي قدّمها الباحث عبد العزيز بل الفايدة:
Abdelaziz Belfaida, *L'eau au Maghreb antique: Entre le sacré et le profane*, Nacéra Benseddik (Preface) (Rabat: Rabat Net, 2011), pp. 24-25, 33-34, 43-47, 52-53.

6 Tacite, *La Germanie*, Jacques Perret (Texte établi & trad.) (Paris: Les Belles Lettres, 1949), XLIII, 3.

7 Alain Cadotte, "Neptune Africain," *Phoenix*, vol. 56, no. 3-4 (Autumn-Winter 2002), p. 330.

رومانيًا من دون أي أثر لذلك في مستوى الاسم والشكل، باستثناء شعار الإله الروماني الذي يعتبر الشاهد الوحيد على نجاح عملية الاحتواء تلك[8]. ومن ثمّ صار من الصعب التمييز في المعبودات المائية بين العنصر الإغريقي الروماني والعنصر المحلي والعنصر السَّامي، من غير استبعاد لإمكانية اندماج العناصر الثلاثة في إله واحد[9]. فما أبرز المعبودات المائية في شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية؟ وما مدى تأثر المعبودات الإغريقية - الرومانية والمحلية بعضها ببعض؟ ولمن كانت السيادة والهيمنة في نهاية المطاف؟

سنجيب عن هذه الأسئلة، من خلال دراستنا كل إله على حدة، حتى تتبين لنا الاختلافات الكائنة بينها على مستوى الأصول وتطور العبادة ومجال انتشارها، والخصائص المميزة لكلّ منها رغم اشتراكها في حماية المياه والإشراف عليها.

أولًا: نِبْتُونُوس الأفريقي

تعود أصول إله البحر بُوسَيدُون/ نِبْتُونُوس في شمال أفريقيا إلى ما قبل المرحلة الرومانية، فالمصادر الكلاسيكية تشير إلى عبادة بُوسَيدون ليبي - بوني وتشييد معابد خاصة به[10]. وفي المقابل، لا تقدم المعطيات الأثرية أيّ إفادة عن وُجود هذا الإله ضمن الآلهة القرطاجية، ومن ثمّ يصعب الحسم إن كان نِبْتُونُوس الإغريقي الروماني الممثل في بعض اللوحات الفسيفسائية هو نفسه بُوسَيدون الذي أشارت إليه المصادر. وفضلًا عن ذلك، يبدو أن نِبْتُونُوس قد حلَّ في بعض المناطق الداخلية، وفقًا لعملية التوفيق الرومانية، محل گينيُوس Genius ليبي للمياه العذبة لا محل إله بُوني للبحر[11].

أما بخصوص التأثيرات الإغريقية الرومانية، فتبدو قوية من خلال اللوحات الفسيفسائية المكتشفة في بعض المواقع[12]، والتي تُقدم نِبْتُونُوس وفقًا للصورة المتداولة عنه في الأدب الإغريقي - الروماني، مثل لحظة انتصاره وهو راكب عربته المجرورة بوساطة وحوش بحرية نصفها العلوي على هيئة أحصنة ونصفها السّفلي على هيئة ثعابين بحرية، ممسكًا بإحدى يديه الرّمح الثلاثي الرؤوس الشائع استخدامه لدى صائدي سمكة التونة، وموكب مرافق له يتكون من الكائنات البحرية مثل عرائس البحر والأسماك والدلافين، كما هو الشأن في اللوحات الفسيفسائية

---

8 Nacéra Benseddik, "Esculape et Hygie: Les cultes guérisseurs en Afrique," *Pallas*, no. 68 (2005), p. 283.

9 Nacéra Benseddik, "Esculape, Hygie et la III^e légion Auguste," in: Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri & Cinzia Vismara, *L'Africa romana: Ai confini dell'impero: Contratti, scambi, conflitti: Atti del XV Convegno di studio, Tozeur, 12-15 dicembre 2002*, Collana del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari 21, vol. II (Roma: Carocci editore, 2004), p. 1365.

10 Jehan Desanges, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (VI^e siècle avant J.-C. - IV^e siècle après J.-C.)*, Publications de l'École Française de Rome 38 (Rome: École Française de Rome, 1978), p. 392; Hérodote, *Histoires: Livre IV*, Philippe-Ernest Legrand (Texte établi & trad.) (Paris: Les Belles Lettres, 1945), p. 188;

عبد اللطيف البرينسي، "رحلة حنون: دراسة وتحقيق"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 1989-1990، ص 39 (الفقرة الرابعة من نص الرحلة).

11 Cadotte, p. 334; Alain Cadotte, *La romanisation des dieux: L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, H. S. Versnel, D. Frankfurter & J. Hahn (dir.), Collection Religions in the Graeco-Roman World 158 (Leiden/ Boston: Brill, 2007), p. 307; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 30.

12 ينظر لائحة اللوحات الفسيفسائية المشتملة على صور نِبْتُونُوس لدى صدوق بن باعزيز:
Sadok Ben Baaziz, "Neptune: Dieu guérisseur," in: Micheline Gelley & Leïla Ladjimi Sebaï (dir.), *L'homme Méditerranéen et la Mer: The Mediterranean Man and the Sea: Actes du troisième congrès international d'étude des cultures de la méditerranée occidentale (Jerba, Avril 1981)* (Tunis: Les Editions Salammbô, 1985), pp. 428-431.

المكتشفة بتُوبُورْبُو مَايُوس Thuburbo Maius، وأُوثينا Uthina، وأوتيكا Utica، وكويكول Cuicul، وتمقاد Thamugadi، وغيرها من المدن[13]. ويبدو تأثير الأدب الكلاسيكي بوضوح في اللوحات الفسيفسائية التي يقترن فيها نِبْتُونُوس بزوجته الأمفيتريت Amphitrite الرفيقة الميثولوجية لبُوسَيدون الإغريقي، كما هو الحال في أوتيكا وكيرتا Cirta[14]. وقد تتضمن المشاهد الفسيفسائية مقاطع ميثولوجية يظهر فيها نِبْتُونُوس إلى جانب آلهة أخرى مثل أثينا، أو كائنات أسطورية مثل الثعبان پايتون Python[15]. ومن الجدير بالذكر هنا غياب هذا الإله كليًّا في اللوحات الفسيفسائية المكتشفة بمختلف مواقع موريطانيا الطنجية، مقابل اكتشاف تمثال برونزي واحد له في وليلي Volubilis سنة 1918[16].

فهل عبد سكان الشمال الأفريقي الإله نِبْتُونُوس في شكله التقليدي، أي كإله للبحر كما تعبّر عن ذلك اللوحات الفسيفسائية؟ يحذّر الباحثون من خطورة الانسياق وراء تلك الصور، فقد تم اكتشافها داخل منازل خاصة لا في المعابد. لذا، فهي بعيدة عن السياق الديني الرسمي[17]، ولا تعكس إلا قوة إشعاع الثقافة الإغريقية الرومانية وتأثيرها في عقليات النُّخب، أصحاب المنازل الفخمة المُزَيَّنة بهذا النوع من اللوحات. لكننا متأكدون في المقابل من عبادته كإله للبحر كلما تعلق الأمر بموقع ساحلي[18]، إلى جانب القليل من المواقع الداخلية مثل سُوفيتولا Sufetula وصالداي Saldae ولِبكِيس مَاكْنَا Lepcis Magna[19].

وفضلًا عن الفسيفساء، كشفت التنقيبات الأثرية عن عدد قليل من النقائش اللاتينية المشتملة على إشارات صريحة ومباشرة لنِبْتُونُوس كإله للبحر، من بينها نقيشة دُقّة Dougga التي منحت هذا الإله لقب سيد الأمواج الهائجة وأبي عرائس البحر undarum dominus nereidumque pater[20]،

13 Paul Gauckler, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II: Afrique proconsulaire (Tunisie)* (Paris: Ernest Leroux, 1910), no. 402, 421, 444; Félix Georges de Pachtère, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique III: Afrique proconsulaire, Numidie, Maurétanie (Algérie)* (Paris: Ernest Leroux, 1911), no. 226, no. 193, pl. 293, no. 348; Suzanne Germain, *Les mosaïques de Timgad: Étude descriptive et analytique*, série Archéologie Centre de recherches sur l'Afrique méditerranéenne (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1969), p. 33 et pl. XIV; Mohamed Yacoub, *Splendeurs des mosaïques de Tunisie* (Tunis: Ministère de la Culture, de la Jeunesse et des Loisirs, 2002), pp. 151-162; Attilio Mastino, "Neptunus Africanus: A Note," *Cartagine. Studi e Ricerche*, no. 3 (2018), pp. 187, 189.

14 De Pachtère, no. 226; Margaret A. Alexander & Mongi Ennaifer (dir.), *Corpus des mosaïques de Tunisie* (Tunis: Institut national d'archeologie et d'art, 1973), no. 205; Mastino, p. 187.

15 Cadotte, "Neptune," p. 332; Marcel Le Glay, "Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'empire romain: État des recherches entre 1954 et 1990," *Antiquités africaines*, no. 42 (2006), p. 64; Sabah Ferdi, "Les images de l'eau dans les mosaïques antiques de l'Algérie," in: Hellal & Bencharif (dir.), p. 204; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 37; Nacéra Benseddik, "Un autel à Neptune dans la région de *Theueste* (Tébessa, Algérie)," in: Bernadette Carbouret, Agnès Groslambert & Catherine Wolff (dir.), *Visions de l'Occident romain: Hommages à Yann Le Bohec*, vol. I (Paris: De Boccard, 2012), p. 27.

16 Louis Chatelain, *Le Maroc des romains: Etude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 160) (Paris: Éd. De Boccard, 1944), pp. 270-271; Christiane Boube-Piccot, *Les Bronzes antiques du Maroc, I: La statuaire (Texte)*, Études et travaux d'archéologie marocaine IV (Rabat: Direction des Monuments historiques et des antiquités, 1969), pp. 189-190 (Texte), pl. 132, 1 (Planches);

زهراء قنينبة، "الماء من خلال مصادر المغرب القديم الأثرية"، **مجلة البادية المغربية**، العدد 3 (2009)، ص 31؛ عبد العزيز بل الفايدة، "الماء بين المقدس والمنفعة العامة في شمال إفريقيا ما قبل الإسلامية على ضوء النقائش"، في: **الماء في تاريخ المغرب**، سلسلة ندوات ومناظرات 11 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، ص 35.

17 Cadotte, "Neptune," p. 333; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 324; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 38.

18 Cadotte, "Neptune," p. 341; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 319.

19 Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 24.

20 Gilbert Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine* (Paris: Librairie Plon, 1959), p. 201, *CIL* VIII, 26491-26492; Cadotte, "Neptune," p. 342; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 313.

الصورة (1)

فسيفساء نِبْتُونُوس راكبًا عربته المجرورة بوساطة حصانين بحريين (المتحف الأثري في سوسة)



المصدر:

Attilio Mastino, "Neptunus Africanus: A Note," *Cartagine. Studi e Ricerche*, no. 3 (2018), p. 191, fig. 14.

الصورة (2)

فسيفساء نِبْتُونُوس راكبًا عربته المجرورة بواسطة أحصنة بحرية في موقع تمقاد



المصدر:

Nacéra Benseddik, "Un autel à Neptune dans la région de *Theueste* (Tébessa, Algérie)," in: Bernadette Carbouret, Agnès Groslambert & Catherine Wolff (dir.), *Visions de l'occident romain: Hommages à Yann Le Bohec*, vol. I (Paris: De Boccard, 2012), p. 34, fig. 3.

ونقيشة سُوفيتولا (سبيطلة) التي أضافت لقبًا آخر هو ملِك الأمواج Rex pelagicus augustus، وهو لقب مرتبط بالبحر والكائنات البحرية، ويُستعمل أحيانًا إلى جانب ألقاب أخرى للإشارة إلى إله بحري[21].

وفي المقابل، أماطت التنقيبات الأثرية النقاب عن عدد كبير من النقائش اللاتينية المتعلقة بنِبْتُونُوس، بلغ عددها 51 نقيشة إلى حدود سنة 2007، يعود المُؤَرَّخُ منها في جُلِّ الحالات إلى القرن الثاني الميلادي[22]. وقد عُثر على القسم الأكبر منها في المناطق الداخلية بعيدًا عن السواحل المتوسطية، وهو ما أثار استغراب عدد من الباحثين المُقتنعين من خلال دراستهم لبُوسَيدون الإغريقي ونِبْتُونُوس الإيطالي بضرورة تركز تلك النقائش قرب السواحل تماشيًا مع طبيعة هذا الإله المُشرف على البحر وكائناته. ولإزالة الغموض عن هذه المسألة بادر علماء الآثار والمُتخصصون في النقائش اللاتينية والمؤرخون إلى تحليل مضامين تلك النقائش سعيًا إلى الكشف عن خصائص هذا الإله المُستقر بعيدًا عن البحر، لكنها جاءت خالية من أيّ إشارة إلى العوامل المُفسرة لهذا التوزيع الجغرافي الاستثنائي. فانصرف الاهتمام حينئذ إلى دراسة مواقع اكتشافها ومُقارنتها بحثًا عن أيّ خصوصيات مُشتركة، وهو ما أسفر عن مُلاحظة مهمة، تتلخص في وُجود أغلب تلك النقائش المُكتشفة بالمناطق الداخلية قرب المنابع المائية، وهو ما تكشف عنه الطوبونيميا أولًا، حيث يقترن موضع الاكتشاف في الكثير من الحالات بلفظ "عين" أي منبع، كما هو الشأن بالنسبة إلى عين محجُوبَة (تيتولي Tituli) وعين الحْمَادنَة وهنشير الشط Pagus Suttuensis وعين دْرِين (لامبايزيس Lambaesis) وعين زرعاية (زراي Zarai) وعين تُونگة Thignica وغيرها[23].

ومن بين هذه النقائش، نشير إلى واحدة تم اكتشافها في البلاد التونسية، في موقع ثابُورا Thabbora بوادي سليانة في الطرف الغربي لسهل الفحص، على بعد 20 كيلومترًا جنوب تبرسق، اشتملت على إهداء لكل من نِبْتُونُوس وحوريات الماء الأوغسطية. ويعود تاريخ هذه النقيشة إلى المرحلة الممتدة ما بين القرنين الأول والثاني الميلاديين. أما بخصوص أهميتها، فتكمن في جمعها بين نِبْتُونُوس ومعبودات مائية أخرى هي حوريات الماء الحاميات للمنابع المائية العادية والحامات، وهو ما يؤكد اقتران هذا الإله بالمنابع والمياه العذبة، بوجه عامّ، في المناطق الداخلية[24]. ومن ثمّ صار من الضروري التمييز بين نِبْتُونُوس إله البحر الذي انتشرت عبادته في المناطق الساحلية، مُقتفيًا بذلك أثر بُوسَيدون الذي كان الليبيون يقدمون له القرابين بجوار بحيرة تريتونيس، ونِبْتُونُوس إله المنابع الذي اكتسب شعبية كبيرة في المناطق الداخلية[25]. وهي خاصية أكّد بعض الباحثين حضورها لدى نِبْتُونُوس الإيطالي بدليل تنظيم احتفالات النبتوناليا Neptunalia سنويًّا في اليوم الثالث والعشرين من شهر تموز/ يوليو[26]، وهي المرحلة المتميزة بارتفاع درجات الحرارة وتراجع التساقطات المطرية، ومن ثمّ الحاجة إلى ضمان الحماية من آثار الجفاف المُهدد لسكان المُدن والأرياف. ويرجّح أولئك الباحثون عبادة الرومان لنِبْتُونُوس منذ البداية كإله للمنابع والمياه العذبة بسبب عدم اهتمام أوائلهم بالبحر، وهو الأمر الذي سيتغير مع حلول القرن الرابع قبل الميلاد، المتميز بتزايد أهمية التجارة والنشاطات البحرية، ومن ثمّ اكتساب نِبْتُونُوس دورًا جديدًا هو إله البحر.

---

21 Mustapha Khanoussi, "Neptune, Rex Pelagicus, dans le municipe de *Sufetula* (Sbeïtla, Tunisie)," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 148, no. 3 (2004), pp. 1153, 1157-1158.

22 Cadotte, *La romanisation des dieux*, pp. 312-314.

23 Pierre Petitmengin, "Inscriptions de la région de Milev," *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 79, no. 1 (1967), p. 201; Claude Bourgeois, "Note sur le culte de l'eau en Afrique," *Bulletin Monumental*, vol. 151, no. 1 (1993), p. 20; Cadotte, "Neptune," p. 341; Belfaïda, "Culte des eaux," p. 45; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 320; Néjat Brahmi, "Volubilis: Approche religieuse d'une cité de Maurétanie Tingitane (Milieu Ier - fin IIIe siècles apr. J.-C.)," vol. I (Thèse pour obtenir le grade de docteur, Université du Maine-Le Mans., U.F.R Lettres, langues et sciences humaines, 2008), p. 263; Nacéra Benseddik, "Asklépios, Eshmun mais encore...," *Bolletino di Archeologia on line I*, vol spéciale A/ A2/ 3 (2010), p. 16; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 193; Benseddik, "Un autel à Neptune," p. 27; Mastino, pp. 185, 190.

24 Moheddine Chaouali, "Le culte de Neptune et des Nymphes dans la Civitas Thabborensis (Pertica Carthaginensium)," *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, no. XXVIII (2017), pp. 97-98, 102.

25 Jules Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain: Première partie, Les provinces latines, Tome I: Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses XX (Paris: Ernest Leroux, 1907), pp. 372-375; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 320; Cadotte, "Neptune," p. 341; Benseddik, "Asklépios," p. 16; Benseddik, "L'eau et le sacré," pp. 193-194; Chaouali, p. 102.

26 Varron, *La langue latine, Tome II, Livre VI*, Pierre Flobert (Texte établi & trad.) (Paris: Les Belles Lettres, 1985), 19.

وبانتقال هذا الإله إلى شمال أفريقيا، استعاد صفته الأولى؛ لا لمعرفة السكان بها، بل لحاجتهم إلى إله قادر على حماية مواردهم المائية الجوفية والسطحية، وتطابقه مع واقع ديني قائم قبل المرحلة الرومانية يتجلى في وجود معبودات مائية محلية، ستعمل آليات التوفيق الرومانية على دمجها في الإله المستورد من شبه الجزيرة الإيطالية[27]. وتشكل ولاية موريطانيا الطنجية استثناءً، فقد اكتشف بها تمثال برونزي واحد لنِبْتُونُوس في وليلي، يمثل الإله عاريًا وواقفًا، ممسكًا بيده اليمنى رمحه الثلاثي الرؤوس، وواضعًا قدمه اليمنى المبتورة فوق حامل مفقود هو الآخر. لكنه تمثال لا يمكن أن يُقدَّم دليلًا على عبادة هذا الإله في هذه المنطقة. يضاف إلى ذلك نقيشة لاتينية تم اكتشافها في تاموسيدا قرب المعبد ذي قاعات التماثيل الثلاث، وهي عبارة عن إهداء مقدَّم إلى نِبْتُونُوس الأوغسطي[28]. وتعود هذه النّدرة في الشواهد بحسب إحدى الباحثات إلى وجود آلهة محلية مشابهة في وظائفها وقدراتها لنِبْتُونُوس، ومن ثمّ استغنى السكان عنه[29]. وهو أمرٌ مستبعد إذا ما تأملنا النجاح الكبير لهذا الإله في سائر الولايات المجاورة، رغم وجود معبودات مائية محلية، تم التوفيق بينها وبينه كما سلفت الإشارة إلى ذلك.

وفضلًا عمّا سبق، كشفت بعض النقائش اللاتينية عن وظيفة مختلفة للإله نِبْتُونُوس هي علاج المرضى من سكان المدن والأرياف، من دون تخليه عن دوره الأساسي المتمثّل في حماية المنابع وضمان تدفق مياهها. فقد اكتشف علماء الآثار في قرية عين الحمادنة (ما بين ثهالا Thala وألثيبوروس Althiburos) مذبحًا لنِبْتُونُوس داخل منشأة استحمام، يتضمن نحتًا بارزًا له على هيئة غير مألوفة، فهو عارٍ وممسك بيده اليمنى رمحه الثلاثي الرؤوس الذي يتكئ عليه في الآن نفسه، أما بالنسبة إلى يده اليسرى فقد أمسك بها عصًا التفّ حولها ثعبان، علمًا أنها الرمز الخاص بإله الطب أيسكُولابيوس Aesculapius، وهو ما يعني دمجه بين حماية المنبع وعلاج المرضى المترددين على منشأة الاستحمام للاغتسال بمياهها. وتُعدّ هذه الوضعية استثنائية، ونجد حالات قليلة شبيهة بها في كل من عين الغيلان وهنشير سُومَا رأس العيون قرب ثِوِسْتِي Theueste وتمقاد وأكواي ثِبِلِتَانَايْ/ حمّام المسخوطين Aquae Thibilitanae[30].

وفي الأخير، نشير إلى خاصّية رابعة لهذا الإله، تميزت هي الأخرى بندرة الشواهد الدالة عليها، ويتعلق الأمر بقدرة نِبْتُونُوس على إخصاب الأرض وحماية المراعي، ولعل ذلك راجع إلى سيادته على المنابع والمياه السطحية الضرورية لأشغال الري[31]. ففي إحدى النقائش الإغريقية المكتشفة بموقع ثابسوس Thapsus، اقترن اسمه بنعت "إله الخصوبة"[32]. كما اشتملت إحدى النقائش اللاتينية في منطقة ثهالا، تحديدًا بعين هدية (هنشير الرُّومية) على اللقب التالي: Crementi deus. ويعني هذا اللقب سيادة هذا الإله على النبات

---

27 Cadotte, *La romanisation des dieux*, pp. 320-321; Cadotte, "Neptune," pp. 342-343; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 194; Le Glay, p. 84; Benseddik, "Un autel à Neptune," p. 27.

28 Chatelain, *Le Maroc des romains*, pp. 270-271; Boube-Piccot, *Les bronzes antiques*, pp. 189-190 (Texte), pl. 132, 1 (Planches); Néjat Brahmi, "Volubilis" pp. 307-313;

عبد العزيز بل الفايدة، "العبادات الوثنية في منطقة الغرب من خلال المخلفات الأثرية"، في: **المواقع الأثرية في منطقة الغرب بين البحث العلمي والبعد التنموي**، أعمال الندوة المنظمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة يومي 23 و24 نوفمبر 2005، سلسلة ندوات ومناظرات 9 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007)، ص 30.

29 Brahmi, "Volubilis," p. 263.

30 Belfaïda, "Culte des eaux," p. 45; Le Glay, p. 84; Cadotte, "Neptune," p. 344; Benseddik, "Asklépios," p. 17; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 197; Benseddik, "Un autel à Neptune," pp. 23, 26, 28; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 322; Mastino, p. 184.

31 Cadotte, "Neptune," p. 341; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 319; Ridha Kaabia, "Epitheta deorum et richesse agricole en Afrique romaine," in: Julián González Fernández et al., *L'Africa romana: Le ricchezze dell'Africa: Risorse, produzioni, scambi: Atti del'XVII convegno di studio, Sevilla, 14-17 dicembre 2006*, vol. I, series Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari 35 (Roma: Carocci editore, 2008), pp. 294-295; Mastino, p. 184.

32 *L'Année Épigraphique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987), no. 1016.

الصورة (3)

نقش بارز لِنِبْتُونُوس إله المنابع والطب في عين الحمادنة



المصدر: Mastino, p. 185, fig. 10.

الصورة (4)
نقش بارز لنِبْتُونُوس إله المنابع والطب في عين الحمادنة



المصدر: Benseddik, p. 35, fig. 4.

وضمان نُموّه[33]، وهو ما يكشف عن أهميته ومدى تقدير سكان المدن والأرياف له على حد سواء؛ بالنظر إلى سيادته على البحر من جهة، والمنابع والمياه السطحية من جهة أخرى.

ثانيًا: حوريات الماء

تُعدّ حوريات الماء Nymphae من أكثر المعبودات المائية شعبية لدى الإغريق والرومان؛ فالشواهد المتصلة بعبادتهن كثيرة جدًّا مقارنة بنِبْتُونُوس. ويدل اسمهن، بحسب عدد من الباحثين، على الفتاة الشابة المقبلة على الزواج؛ ولذلك ثمّة في أغلب الأحيان صلة بطقس شعبي، يقضي بتوجه بعض الفتيات في موكب احتفالي إلى منبع معيّن لجلب الماء المخصص لاستحمام العروس قبل عقد قرانها[34]. ويتم التمييز فيهن عمومًا بين مجموعات متنوعة، من بينها حوريات المنابع (المياه العذبة)، وحوريات الجبال والمغارات، وحوريات

33 Ernest Babelon, René Cagnat & Salomon Reinach, *Atlas Archéologique de la Tunisie* (Paris: Ernest Leroux, 1893), f. XXXV, *Thala*, no. 82.

34 Cadotte, "Neptune," p. 343; Olivier Picard, "Les nymphes, Images de l'eau sur les monnaies des cités grecques," in: Jacques Jouanna, Pierre Toubert & Michel Zink (dir.), *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen âge*, Cahiers de la Villa Kérylos 23 (Paris: De Boccard, 2012), p. 55.

الغابات والبراري[35]. أما بخصوص شكلهن، فغالبًا ما يتم تشخيصهن في اللوحات الفسيفسائية على هيئة فتيات جميلات في ريعان شبابهن، واقفات أو جالسات، عاريات أو نصف عاريات[36].

وقد مثّل بعضهن أمهات لأبطال محليين تولّين تنشئتهم وهم صغار السن، ومثّلت بعضهن الآخر مصدرًا للخوف والقلق، لما يُروى عنهن من خطف الأطفال وقتلهم أحيانًا، زيادة على تسببهن في جنون كل من تجرأ على اختلاس النظر إليهن أثناء النهار. أما المياه الواقعة تحت سيادتهن وإشرافهن، فهي مياه المنابع والحامات على وجه الخصوص، والتي كانت من اختصاصهن في مختلف أنحاء العالم الروماني، باستثناء شمال أفريقيا؛ حيث سيعمل نِبْتُونُوس على سلبهن وظيفتهن تلك باعتباره إلهًا لكلّ المياه العذبة السطحية والجوفية[37]، وهو ما تعبّر عنه بوضوح النقائش اللاتينية المكتشفة، التي تجاوز عدد المتعلق منها بِنِبْتُونُوس خمسين نقيشة، مقابل ست عشرة نقيشة فقط بالنسبة إلى الحوريات[38]، تتوزع جغرافيًا على النحو التالي: عشر نقائش في نوميديا، وأربع نقائش في أفريقيا البروقنصلية، إضافة إلى نقيشتين اثنتين تتوزعان على كل من موريطانيا القيصرية وموريطانيا الطنجية. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى عثور علماء الآثار على النقائش النوميدية العشر كاملة في موقع واحد هو حامة أكْوَاي فلاوْيَاناي Aquae Flavianae المتميزة بمياهها الصّودية والمحمّلة بالكلور، والتي استعملها الرومان منذ سنة 76م، حينما شيّد الفيلق الثالث الأوغسطي منشأة استحمام بها[39].

أما بالنسبة إلى حضورهن في الفسيفساء، فيتسم على النقيض مما سبق بالكثافة والتنوع، حتى إن بعض المنازل الرومانية نالت شهرتها من صور الحوريات المكتشفة بها. وتشتمل تلك اللوحات - المجرّدة من أيّ قيمة دينية - على مشاهد ميثولوجية، مثل أسطورة الصيّاد والبطل أكتيون Actéon الذي فاجأ أرتمِيس/ ديَان وهي تستحم في نافورة صحبة حوريات الماء، فحوّلته عقابًا له على هذا الفعل إلى أيْلٍ، لتطارده حينئذ كلاب الصيد التابعة له حتى تمكنت من قتله والتهامه[40]؛ وأسطورة اختطاف الأمير هيلاس Hylas على يد حوريات الماء، حينما توقف صحبة بحّارة الأرْجُو في منطقة بيثينا شمال غرب آسيا الصغرى، لجلب الماء من الشلال[41]. وفضلًا عن

---

35 Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 40; Brahmi, "Volubilis," p. 282.

36 Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 192; Ferdi, "Les images de l'eau," p. 204.

37 Camille Tarot, "Les eaux des religions entre symbolique et sacré," in: Jean-Pierre Gélard (dir.), *L'eau, source de vie, source de conflit* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006), p. 106; Picard, "Les nymphes," p. 55.

38 Cadotte, "Neptune," p. 343; Cadotte, *La romanisation des dieux*, pp. 312-314; Adelina Arnaldi, "Osservazioni sul culto delle 'Nymphae' nell'Africa romana," in: Khanoussi, Ruggeri & Vismara, p. 1355.

39 Petitmengin, p. 202; André Balland, "Sur la nudité des nymphes," in: Jacques Heurgon, *L'Italie préromaine et la Rome républicaine: Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, vol 1, Publications de l'École Française de Rome 27 (Rome: École Française de Rome, 1976), pp. 1-11; Yann Le Bohec, *La troisième Légion Auguste*, Collection études d'antiquités africaines (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1989), p. 425; Hélène Jouffroy, "Les Aquae africaines," in: Raymond Chevallier (ed.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines: Actes du colloque, Aix-les-Bains, 28-30 septembre 1990*, Caesarodunum XXVI (Tours/ Turin: Centre de Recherches A. Piganiol Tours/ Antropologia Alpina, 1992), p. 91; Elena Pettenò, "Le Aquae e le terme curative dell'Africa romana," *Antiquités africaines*, no. 34 (1998), pp. 142, 144-146; Arnaldi, p. 1356.

40 Ovide, *Les Métamorphoses: Livres I-V*, Georges Lafaye (Texte établi & trad.) (Paris: Les Belles Lettres, 1925), III, 177; Robert Etienne, "La mosaïque du bain des Nymphes à Volubilis (Maroc)," in: Servicio de Arqueología, *Actas del I Congreso Archeológico del Marruecos Español, Tetuán, 22-26 junio 1953* (Tétuan: Servicio de Arqueología, 1954), pp. 345-357; René Rebuffat, "Les mosaïques du bain de Diane à Volubilis (Maroc)," in: *La Mosaique Gréco-Romaine: Paris 29 Aout-3 Septembre 1963: Actes du Colloque International sur La Mosaique Gréco- Romaine,* Colloque International La Mosaique Gréco-Romaine Sciences humaines (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1965), pp. 193-218; Saïda Ben Mansour, "Diane et Actéon," *Africa*, no. 13 (1995), pp. 95-100; Jean-Luc Panetier & Hassan Limane, *Volubilis: Une cité du Maroc antique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002), p. 108.

41 Raymond Thouvenot, *Maisons de Volubilis: Le palais dit de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus*, Publications du service des antiquités du Maroc 12 (Rabat: Service des antiquités du Maroc, 1958), pp. 69-74; Christiane Sourvinou-Inwood, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth. Ritua., Ethnicity*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae XIX (Stockholm: Åströms Förlag, 2005); Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 192.

الوظيفة الجمالية لهذه اللوحات الفسيفسائية، أشار بعض الباحثين إلى وظيفتها الوقائية المحتملة التي أمكن استنتاجها من لوحات فسيفسائية في كل من ألثيبوروس ومدينة سوسة[42].

وتتجلى وظيفة الحوريات الأساسية في حماية المنابع والإشراف عليها، وحدهن أو بمعية آلهة أخرى مثل نِبْتُونُوس[43]، كما هو الحال في ثابُورا[44]، أو گينيُوس المكان Genio loci، كما هو الحال في عين شقور قرب وليلي؛ حيث أشرنا إلى غياب نِبْتُونُوس[45]. ومن بين العناصر المؤكدة لذلك، اكتشاف الآثار الدالة على عبادتهن في الحامات والمنابع العادية وهياكل الحوريات، بل احتفاظ عدد من المواقع الأثرية، حيث اكتشفت تلك الشواهد، باسم "عين"؛ مثل عين موسى قرب سطيف، وعين شقور قرب وليلي، فضلًا عن تكوُّن جلّ الإهداءات المقدمة لهن من قنوات مائية وسقايات وهياكل للحوريات، ربما لرغبة أصحابها في ضمان حمايتها واستمرار تدفق المياه بها[46]. وإضافة إلى ما سبق، أسند بعض الباحثين وظيفة أخرى لحوريات الماء هي علاج المرضى، بدليل عثور علماء الآثار على القسم الأكبر من النقائش في حَامَات ذات خصائص استشفائية أبرزها حامة أكْوَاي فلاوْيَاناي التي أفرجت عن تماثيل لإله الطب أيسكُولابيوس وابنته هيگيا Hygia[47].

ومن جهة أخرى، أبانت النقائش عن انتماء الأشخاص القائمين بعبادة حوريات الماء إلى النخبة المتشبعة بالثقافة الرومانية مثل الجنود وممثلي الإدارة الرومانية، مقابل غياب الفئات الاجتماعية الأقل رومنة. ومن العلامات الدالة على ذلك غياب النّعوت المحلية للحوريات على مستوى النقائش اللاتينية، واقتران أسمائهن بنعوت رومانية؛ مثل القدّيسة Sanctissimae، الفلاوية Flavianae، والسبتمية Septimianae، والأوغسطية Augustae. ولعل هذا ما يفسّر محدودية انتشار عبادتهن في ولايات الشمال الأفريقي، مقارنةً بنِبْتُونُوس الذي دانت له كافة الفئات الاجتماعية، زيادة على احتمال انعدام آلهة أنثوية للمنابع في الواقع الديني المحلي السابق على الوجود الروماني، ومن ثمّ صعوبة حدوث عملية التوفيق الرومانية[48].

ثالثًا: أيسكُولابيوس وهيگيا

تجمع نصوص الميثولوجيا الكلاسيكية على أنّ أيسكُولابيوس ابنٌ للإله أبولون Apollon من المرأة الفانية كُورونيس Coronis. وبعد وفاة هذه المرأة، عهد والده بتربيته إلى السِّنتُور كَايْرُون Chiron، الذي تولى تلقينه الطب، حتى صار بارعًا فيه، بل قادرًا أيضًا على إحياء الموتى. ومن بين الرموز المميّزة لأيسكُولابيوس من سائر الآلهة الإغريقية الرومانية الكلب والثعبان؛ ويعود ذلك إلى قدرتهما على

42 Belfaida, *L'eau au Maghreb*, pp. 47-48;

عبد العزيز بل الفايدة، **معلمة المغرب، ج 11: الحوريات** (سلا: مطابع سلا، 2000)، ص 3629.

43 Toutain, p. 380; Petitmengin, p. 202; Cadotte, "Neptune," p. 342; Arnaldi, pp. 1361-1362; Chaouali, p. 103.

44 Chaouali, pp. 95, 98.

45 *AE*, 1939, 166; *AE*, 1966, 605; Belfaïda, "Culte des eaux," p. 46; Brahmi, "Volubilis," p. 282;

بل الفايدة، **الحوريات**، ص 3629؛ حليمة غازي، **نقائش لاتينية لموريطانيا التنگية**، سلسلة دراسات وأبحاث 24 (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011)، ص 182-183.

46 Arnaldi, p. 1364; Belfaïda, "Culte des eaux," p. 46; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 43.

47 Arnaldi, p. 1361; Benseddik, "L'eau et le sacré," pp. 192, 195; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 42; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 275, 277.

48 Nacéra Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique: Recherches sur les cultes guérisseurs*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres 44, vol. I (Paris: Académie des inscriptions et belles lettres, 2010), pp. 313-314, 316; Belfaïda, "Culte des eaux," p. 46; Arnaldi, pp. 1362-1363.



الصورة (5)

فسيفساء أكتيون والإلهة ديَان صحبة حوريات الماء



المصدر: منزل وينوس بوليلي.

الصورة (6)

فسيفساء اختطاف الأمير هيلاس على يد حوريات الماء

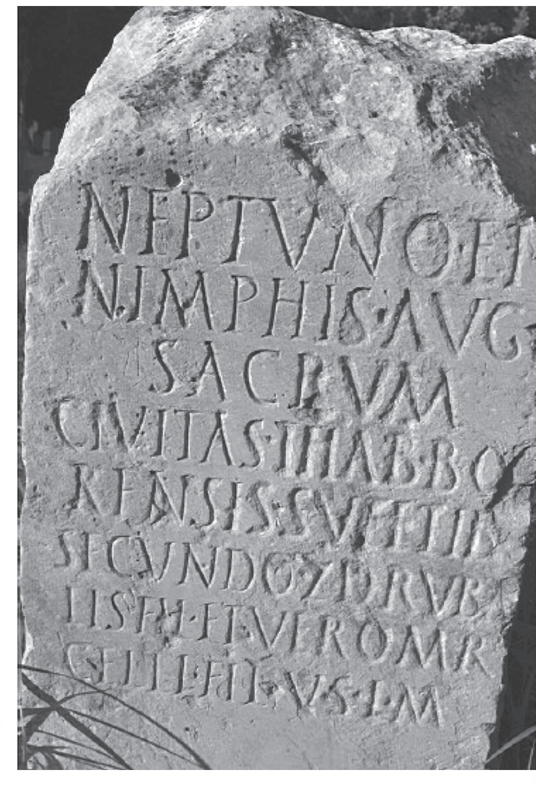


المصدر: المرجع نفسه.

الصورة (7)

النقيشة اللاتينية على المذبح المكرّس لِنبْتُونُوس وحوريات الماء الأوغسطية في ثابُورَا Thabbora





المصدر:

Moheddine Chaouali, "Le culte de Neptune et des Nymphes dans la Civitas Thabborensis (Pertica Carthaginensium)," *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, no. XXVIII (2017), p. 98, fig. 2-3.

استشعار الأوبئة قبل انتشارها. لكننا لا نجد للكلب أي أثر في المنحوتات الخاصة بهذا الإله في شمال أفريقيا، مقابل الحضور المستمر للثعبان الملتفّ على العصا. أما بخصوص ابنته هيگيا، فقد كانت ربّة للصحة على منوال والدها. ورغم اختلاف منحوتاتها من منطقة إلى أخرى، فهي تشترك في وجود الثعبان سواء كانت ممسكة به في يدها، أو متمسّكًا بكتفها أو ملتفًّا على عنقها. ونظرًا إلى دور أيسكُولابيوس وابنته في حفظ الصحة وعلاج المرضى ودفع الأمراض والأوبئة، حرص الرومان على وضع تماثيل لهما في الحمامات والحامات بسبب الارتباط الوثيق بين الاستحمام بالماء والحفاظ على الصحة[49].

49 Raymond Neveu, *Le culte d'Esculape dans l'Afrique romaine* (Paris: Honoré Champion, 1910), pp. 9, 12, 14, 44; Nacéra Benseddik, "Esculape africain," in: Gabriel Camps (dir.), *Encyclopédie Berbère*, vol. XVIII (Aix-en-Provence: Édisud, 1997), p. 2692; Nacéra Benseddik, "À propos du bas-relief de Béja. Recherches sur les cultes guérisseurs au Maghreb," in: André Bazzana & Hamady Bocoum (dir.), *Du nord au Sud du Sahara: Cinquante ans d'archéologie française: Bilan et perspectives*: *Actes du colloque, Paris, 13-14 mai 2002* (Paris: Éditons Sépia, 2004), pp. 184, 187; Nacéra Benseddik, "L'Asclépieium de Lambèse: Esculape, Hygie, Jupiter… et le légat de la III^{e} légion Auguste," IX^{e} colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale, *Lieux de cultes: Aires votives, temples, églises, mosquées*, *Tripoli, 19-25/2/2005*, Préface de Jean-Luc Sibiude, Etudes d'antiquités africaines (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 2008), p. 119.

وقد نشأت عبادة أيسكُولابيوس وابنته هيگيا في بلاد الإغريق، حيث انتشرت انطلاقًا من إپيدور Épidaure منذ القرن الخامس قبل الميلاد. وبسبب فاعليته ضد الأوبئة، كانت المدن المهدَّدة بها تلجأ إليه رسميًّا، مشيّدة له المعابد أملًا في مساعدته لها على تجاوز تلك الأزمات، كما هو الحال بالنسبة إلى روما التي اجتاحها وباء سنة 291 ق.م.، فأرسل مجلس الشيوخ سفارة إلى إپيدور المركز الرئيس لعبادة أيسكُولابيوس، سعيًا وراء نجدته للمدينة، كما شيّدت له معبدًا بها ضمانًا لاستدامة حمايته لها[50]. ومن روما ستنتشر عبادته في أنحاء الإمبراطورية كلّها، بما في ذلك شمال أفريقيا، بفضل الجنود الدائمي التنقل ضمن فيالقهم العسكرية من شمال حوض البحر الأبيض المتوسط إلى جنوبه. ويعود تخصيصهم دون غيرهم بنقل عبادة أيسكُولابيوس إلى شمال أفريقيا إلى الشعبية الكبيرة التي اكتسبها هذا الإله وابنته لديهم، لقدرتهما على إنقاذهم من الموت وشفائهم من الجروح الناتجة من المعارك. ومن بين الشواهد الدالة على هذا الارتباط القوي بين الجنود من جهة وأيسكُولابيوس وابنته هيگيا من جهة أخرى، تشييد الفيلق الثالث الأوغسطي معبدًا ضخمًا لهما في لامبايزيس، تحوّل تدريجيًّا إلى مركز طبي عسكري شاسع بعدما تمّت توسعته وإلحاق آلهة جديدة ذات قدرات علاجية به، فضلًا عن العدد الكبير من الإهداءات المقدمة من جنود الجيش الروماني للإله وابنته في حامة أكْوَاي فلاوْيَاناي المتميزة بخصائصها الاستشفائية، والتي شيّد بها الفيلق الثالث الأوغسطي منشأة استحمام سنة 76م[51].

وعلى غرار نِبْتُونُوس، تمّ التوفيق خلال المرحلة الرومانية بين أيسكُولابيوس وإشمُون Eshmun، وهو إله ذو أصول فينيقية بُونية بسط حمايته على قرطاجة والمناطق التابعة لها، وتمّت عبادته بصفته إله الطب والصحة، كما تدل على ذلك أسماء الأعلام المركّبة انطلاقًا من اسمه، والتي جعلت منه منقذًا وحاميًا وحارسًا ومحرّرًا. لكنّ هناك مدنًا في شمال زوگيتانا Zeugitana مثل بُلَّا رِيجيا Bulla Regia وهيبو ديَارِتُوس Hippo Diarhytus اختارت التوفيق بين إشمون وأبولون والدُ أيسكُولابيوس، المعروف في الأدبيات الكلاسيكية بالطبيب Medicus، مقلّدة بذلك أوتيكا لمّا كانت عاصمة لولاية أفريقيا القديمة بعد تدمير قرطاجة سنة 146 ق.م.[52]. وهناك حالة ثالثة تعكس تشبث بعض الكهنة بعبادة أيسكُولابيوس الأصلي المنحدر من إپيدور الإغريقية، ورفضهم التوجه في توسلاتهم إلى الإله الناتج من عملية التوفيق الرومانية. ففي گمَّارث Gammarth (شمال شرق مدينة تونس)، اكتشف مذبح أهداه كاهن كُوبيلي Cybèle وأتِّيس Attis خلال القرن الثاني الميلادي لأيسكُولابيوس الإپيدوري Aesculapio ab Epidauro، مؤكدًا بصفة غير مباشرة اكتساب إله الطب والصحة في بعض المناطق الطابع الأفريقي، وعدم اكتمال عملية التوفيق بين أيسكُولابيوس وإشمُون في مناطق أخرى[53]. لكن سواءٌ تعلّق الأمر بأيسكُولابيوس الإغريقي أو أيسكُولابيوس الأفريقي، فقد بسطا حمايتهما معًا على بعض الحمامات العمومية والحامات المتميزة بمياهها الاستشفائية، كما هو الحال بالنسبة إلى حامة أكْوَاي فلاوْيَاناي المُتسِمة بالحُضور المُكثف للإله وابنته، والحَامة الفارسية أكْوَاي بِرْسْيَنَاي، وحامة جبل الوسط، زيادة على تزيين مختلف حمامات مدينة شرشال وحمّام هادريانوس لِبْكيس مَاكْنَا بصورهما

50 Neveu, p. 10; Benseddik, "Esculape africain," p. 2692; Benseddik, "À propos du bas-relief," p. 184; Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 272; Benseddik, "L'Asclépieium," p. 119; Benseddik, "Asklépios," pp. 13-14.

51 Stéphane Gsell & Henri Graillot, "Exploration archéologique dans le département de Constantine (Algérie): Ruines romaines au nord de l'Aurès," *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome*, no. 13 (1893), pp. 507-508; Petitmengin, p. 202; Jouffroy, p. 91; Pettenò, pp. 142, 144-146; Michel Janon, "Recherches à Lambèse III: Essais sur le temple d'Esculape," *Antiquités africaines*, vol. 21 (1985), p. 73; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 272, 275-277; Benseddik, "Esculape africain," p. 2692; Benseddik, "L'Asclépieium," pp. 119, 121; Benseddik, "Asklépios," p. 14.

52 Hédi Slim et al., *Histoire générale de la Tunisie, vol. I: l'Antiquité* (Tunis: Sud Éditions, 2010), p. 97; Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 279; Cadotte, *La romanisation des dieux*, pp. 170, 172-173.

53 Benseddik, "Esculape africain," p. 2693; Le Glay, p. 61; Benseddik, "Asklépios," p. 18.

ومنحوتاتهما، بل تشييد معابدهما قرب نقط الماء. كما استخدمت مياه الوحي داخل الحرم في علاج المرضى داخل تلك المعابد، من خلال استحمامهم بها قبل خلودهم إلى النوم الطقوسي. ومن ثمّ وجب اعتبار الماء ثابتًا من الثوابت المصاحبة لعبادة أيسكُولابيوس[54].

وتتوزع الشواهد الأثرية المتصلة بعبادة أيسكُولابيوس وابنته على ثلاث مجموعات متباينة، هي: المدن الأمازيغية البونية القديمة في ولاية أفريقيا البروقنصلية، والمراكز المشيّدة على طول مسالك الرّومنة، والحامات في ولايتَي البروقنصلية ونوميديا، إضافةً إلى تباينها من ولاية رومانية إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى داخل الولاية الواحدة، وتراجعها، بوجه عامّ، كلمّا اتجهنا صوب الغرب (نحو موريطانيا القيصرية وموريطانيا الطنجية). ففي أفريقيا البروقنصلية، يظهر أيسكُولابيوس وحيدًا أو رفقة كايلستيس Caelestis، ونادرًا ما تُستحضر ابنته هيگيا، خلافًا لولاية نوميديا المتميزة بعبادتهما معًا. أما موريطانيا القيصرية، فتتسم بالحضور الخافت والضعيف لهذا الإله وابنته إذا ما استثنينا العاصمة، وهي وضعية شبيهة إلى حد ما بموريطانيا الطنجية، حيث اقتصرت الآثار المتعلقة بأيسكُولابيوس على تمثالين اثنين اكتشفا في وليلي وبناصا Banasa، على نحو يكشف انعدام شعبية هذا الإله في هذه الولاية. ويعود هذا التباين في عبادته إلى الظروف المحلية الجغرافية والاجتماعية، فهو رهين في انتشاره بوضعية سوسيو-اقتصادية قوامها حياة الاستقرار، وقوة التأثيرات الإغريقية الرومانية، وكثافة الساكنة الحضرية ودرجة الرومنة، زيادة على إمكانية وجود معبودات مورية حالت دون انتشار عبادته في الموريطانيتين[55].

وفضلًا عمّا سبق، كشفت النقائش اللاتينية المتصلة بأيسكُولابيوس وابنته عن هيمنة فئة الجنود والموظفين ومختلف المستخدمين في الإدارة الرومانية على بنية الأشخاص القائمين بعبادتهما، مانحين بذلك طابعًا رسميًّا لهذه العبادة، بعيدًا عن الشعبية الكبيرة التي اكتسبها إله البحر والمنابع نِبْتُونُوس. فقد أثارت مجموعة من الباحثين الانتباه إلى الصمت الإبيغرافي المطبق للطبقات الشعبية من سكان الشمال الأفريقي حول عبادتهم لهذا الإله، وهو ما يدل على انتشاره المحدود داخل المجتمع[56]. فهل توجهت الفئات الشعبية إلى آلهة أخرى للتطبيب والصحة بدلًا من أيسكُولابيوس؟

تشير الشواهد الأثرية المكتشفة، حتى الآن، في بعض المواقع، إلى وجود آلهة محلية تحلّت بخصائص أيسكُولابيوس ونافسته فيها خلال المرحلة الرومانية؛ من أبرزها الإله ماكورگوم Macurgum. ففي سنة 1947، اكتشف نقش بارز من الكلس في مدينة واگا Vaga (باجة حاليًّا في تونس) شمال ولاية زوگيتانا، غير بعيد عن موقع يسمى سبع رگود، تم تأريخه بالقرن الثالث الميلادي. وقد اشتمل على منحوتات لسبعة آلهة محلية مجاورة لبعضها أمام بساط تمّ تثبيته ببعض أشجار النخيل. ويتألف في طرفيه من فارسين، هما مَاكُورتَام Macurtam ويُونَام Iunam، واقفين خلف فرسيهما. أمَّا الشخصية المركزية في النقش، فهي بُونكور Bonchor الذي يبدو سيّدًا لهذا البانثيون، تحيط به إلهتان، تدعى الموجودة على يساره وَارْسِيسّما Varsissima وهي مكسوّة بمعطف، أما الإلهة الموجودة على يمينه فتدعى وِيهِينَام Vihinam وتحمل في يديها ملقاطًا للجنين زيادة على وجود طفل عند قدميها. وفي اليمين يوجد

---

54 Neveu, p. 46; Benseddik, *Esculape et Hygie*, vol. I, pp. 301, 304-305; Benseddik, "L'eau et le sacré," pp. 189, 195; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 274-275; Aïcha Ben Abed et al., "Jebel Oust (Jbel al Wost) (Tunisie)," *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, vol. 113, no. 1 (2001), p. 534.

55 Benseddik, "Esculape africain," pp. 2691-2693; Nacéra Benseddik, "Esculape et Hygie en Afrique: classicisme et originalité," *Antiquités africaines*, no. 33 (1997), p. 150; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 271-272, 278; Benseddik, "Asklépios," p. 14; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 190; Bidaouia Belkamel, "Histoire de la médecine au Maroc antique," *Histoire des Sciences Médicales*, vol. XXVI, no. 4 (1992), pp. 276-277.

56 Benseddik, "Esculape africain," pp. 2692, 2697; Benseddik, "À propos du bas-relief," p. 184; Benseddik, "Esculape, Hygie," pp. 1367, 1368, 1370; 1372; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 272, 273, 276; Benseddik, *Esculape et Hygie*, p. 313.

الصورة (8)

تمثال أيسكُولابيوس في شرشال Caesarea



المصدر:

Nacéra Benseddik, "Esculape et Hygie: Les cultes guérisseurs en Afrique," *Pallas*, no. 68 (2005), p. 286, fig. 1.

الصورة (9)

تمثال أيسكُولابيوس في لامبايزيس

المصدر:

LARNA - Lived Ancient Religion in North Africa (Page officielle Facebook).

الإله ماكورگوم جالسًا ومرتديًا قميصًا طويلًا، وممسكًا بيده اليسرى عصًا قصيرة التفّ عليها ثعبان. أما يده اليمنى، فقد أمسك بها لفافات ورقية (كِتَاب) ووضعها على ركبته. ويوجد في ناحية يسار الإلهة وَارْسِيسِّما إله آخر يدعى ماتيلام Matilam تم تمثيله وهو بصدد الإشراف على تقديم كبش قربانًا. وفضلًا عن ذلك، يتكون القسم السفلي في اللوحة من سطرين تضمّنا الأسماء الليبية أو البونية للآلهة، واسمَي شخصين رومانيين قدّما هذا النقش البارز إلى الآلهة السبعة. ولعل ما أثار انتباه الباحثين في هذا النقش الفريد من نوعه، هو حمل ماكورگوم العصا والثعبان، وهما الرمزان الخاصّان بإله الطب والصحة أيسكولابيوس، زيادةً على جلوسه عن قصد، أو مصادفة، بجوار وِيهِينَام إلهة الولادة والخصوبة والخلود، وهو ما يؤكد كونه إلهًا للطب والصحة، ربما تولى ملء الثغرات التي تركها أيسكُولابيوس المعبود لدى النخب الرومانية[57].

ومن جهة أخرى، اكتُشف نحت غائر قرب ثِوسْتِي يتضمن تمثيلًا لمعبود محلي عارٍ، برأس غير متناسب في حجمه وشكله مع سائر الجسد، وعينين جاحظتين، وذراعين ورجلين قصيرتين، وعضو ذكري بارز، وهو ممسك في يسراه برمح ثلاثي الرؤوس وفي يمناه بسمكة (دلفين؟) على شاكلة نِبْتُونُوس، إضافة إلى وجود ثعبان واقف في جانبه الأيمن وقد وضع رأسه على الكتف اليمنى لهذا الإله، في تقليد واضح للإله أيسكُولابيوس. وعلى هذا، وجب اعتبار هذا المعبود إلهًا محليًا للمنابع والصحة في الآن نفسه، ولعله حلّ محلّ كل من نِبْتُونُوس وأيسكُولابيوس في المناطق التي رفضت استبدال معبوداتها المحلية بآلهة مستوردة من الحضارتين الإغريقية والرومانية[58]. وهو شبيه في شكله بإله آخر تم الكشف عنه في عين الحمادنة بأفريقيا البروقنصلية، حمل بدوره عصًا التفّ عليها ثعبان[59].

وقد كشفت الحفريات الأثرية في الحي الجنوبي ببناصا عند مدخل أحد المعابد، أيضًا، عن نقش بارز لإله عارٍ وواقف بين عمودين يحملان عضادة أفقية مزيّنة بخمسة أشرطة أفقية، يحمل في يده اليمنى عصًا طويلة، ويضع يده اليسرى على شيء مُتَلَوٍّ يشبه الثعبان. لعله معبود آخر من تلك المعبودات المحلية ذات القدرات العلاجية التي عرقلت انتشار عبادة أيسكُولابيوس في موريطانيا الطنجية[60].

رابعًا: الگينيُوس

تشير مجموعة من النقائش اللاتينية في الأرياف، على وجه التحديد، إلى الگينيُوس الذي عُبد في الجبال والكهوف والمنابع والحامات، حيث تنبثق الينابيع الحارة أو الباردة المعروفة بخصائصها الاستشفائية. ومن الخصائص المميّزة له من غيره من الآلهة الحامية للمنابع، عدم اشتماله على شخصية أو شكل محدّد، وتجرّده من كل اسم خاص به، مع إمكانية التمييز بين هذا أو ذاك بواسطة

57 *AE* 1948, 114; Alfred Merlin, "Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 91, no. 2 (1947), pp. 355-371; Gabriel Camps, "L'inscription de Béja et le problème des *Dii Mauri*," *Revue Africaine*, vol. XCVIII, no. 440-441 (3e-4e trim 1954), pp. 233-258; Benseddik, "Esculape et Hygie en Afrique," p. 144; Benseddik, "À propos du bas-relief," pp. 184-185; Benseddik, "Esculape et Hygie," pp. 278, 280; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 174.

58 Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 282; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 197.

59 Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 281; Benseddik, *Esculape et Hygie*, p. 306.

60 Henri Morestin, "Le dieu au chef cornu de Banasa," *Hespéris-Tamuda*, vol. II (1961), pp. 337-344; Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 283; Benseddik, "Asklépios," p. 18; Néjat Brahmi, "Les divinités maurétaniennes d'après les témoignages épigraphiques et iconographiques," in: Mohamed Makdoun et al. (dir.), *Actes du premier colloque sur le patrimoine Maure (Amazigh) du Maroc antique*: *Fès 29-31 mars 2013*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Fès Saïss 33 (Fès: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Fès Saïss, 2014), p. 54.

الصورة (10)
الآلهة المحلية السبعة في النقش البارز المكتشف قرب مدينة واڨا



المصدر:
Muḥammad Fanṭar, *De Carthage à Kairouan: 2000 ans d'art et d'histoire en Tunisie: Livre d'exposition organisée au musée du Petit Palais de la ville de Paris, 20 octobre 1982-27 février 1983* (Paris: Ministère des relations extérieurs, Association française d'action artistique, 1982), p. 114, fig. 161.

الاسم الجغرافي المضاف إلى لفظ گينيُوس[61]. ومن أبرز النماذج المعروفة له في شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية نذكر: گينيُوس أكوَاي ترَايَانَاي Aquae Traianae (حمام سيالة) البعيدة عن مدينة واڨا بحوالى ستة كيلومترات، والتي عُثر فيها على نقيشة لاتينية تعود إلى نهاية القرن الأول الميلادي ومطلع القرن الثاني الميلادي، تضمنت إشارة إلى هذا الگينيُوس على النحو التالي: Genius Aquarum Traianarum[62]. وگينيُوس أكوَاي سِيرِنسْيُوم Genio Aquarum Sirensium في موريطانيا القيصرية، وقد تم التعرف إليه من خلال إهداء قدّمه الديكوريون بُوركيُوس كْوِينتُوس Porcius Quintus سنة 242م[63]. وفي نواحي مدينة سيلا Sila تمّ الكشف بالقرب من منبع

61 Benseddik, "L'eau et le sacré," pp. 190-191, 198; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, pp. 51, 53.

62 Charles Monchicourt, "Note sur Hammam-Sayala (*Aquae Traianae*) [Région de Béja]," *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (Paris: Imprimerie nationale, 1919), pp. 136-137; Benseddik, *Esculape et Hygie*, p. 306; Abdelaziz Belfaida, "Le culte des génies topiques dans l'Afrique romaine: Témoignages épigraphiques," in: Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri & Cinzia Vismara, *L'Africa romana*: *Atti del'XIII convegno di studio, 12-15 dicembre 1996, Olbia*, vol. III (Sassari: Editrice Democratica Sarda, 1998), p. 1545.

63 Theodor Mommsen et al., *Corpus Inscriptionum Latinarum*, *VIII: Inscriptiones Africae Latinae* (Berlin: W. de Gruyter, 1881-1892), 9745.

الصورة (11)
النقش الغائر للمعبود المحلي في ثِوسْتِي



المصدر: Benseddik, "Esculape et Hygie," p. 288, fig. 3.

الفرعين الرئيسين المكوِّنَين لـ "واد الرّمال" - "واد الكبير" (نهر الأمبساگا Ampsaga) عن نقيشة لاتينية تتضمن نص إهداء إلى گينيُوس منبع نهر الأمبساگا Genio fluminis Caput Amsagae[64].

وبالقرب من سقاية القايد في نواحي مدينة باتنة، اكتشفت نقيشة أخرى تم التوسل فيها إلى گينيُوس النافورة Genio Fontis[65]. ثم هناك گينيُوس المكان في عين شقور قرب وليلي، وقد اقترن في إحدى النقيشتين المكرَّستين له بحوريات الماء[66].

خامسًا: كَايْلِستِيس

تعدّ كايلستيس من أهم آلهة شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية، فقد أحكمت سطوتها على كل من السماء والأرض، زيادة على عالم الأموات. وسيرًا على منوال عدد من الآلهة الرومانية التي خضعت لعملية التوفيق الرومانية مع الآلهة المحلية، تم دمج كَايْلِستِيس

64 Theodor Mommsen et al., *Corpus Inscriptionum Latinarum, VIII*, 5884 = Hermann Dessau, Inscriptiones latinae selectae (Berlin: Weidmann, 1892-1916), 3906; Benseddik, *Esculape et Hygie*, p. 316; Benseddik, "L'eau et le sacré," pp. 191-192; Belfaida, "Le culte des génies," pp. 1542-1543.

65 *CIL* VIII, 4291; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 191; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 53.

66 *L'Année Épigraphique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1939), no. 166; *L'Année Épigraphique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), no. 605; Brahmi, "Volubilis," p. 263; Belfaida, "Le culte des génies," p. 1541; غازي، ص 182-184.

الصورة (12)
نقيشة گينيُوس منبع نهر الأمبساگا

المصدر: Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 191, fig. 1..

مع تانيت الرّبة الحامية لقرطاجة الأولى، لتصير بذلك الإلهة الرئيسة لمدينة قرطاجة الرومانية[67]. وتكمن علاقتها بالماء في قدرتها على جلب المطر عند حاجة الناس إليه، فقد وصفها تيرتوليانوس Tertullianus في كتابه أبُلُوجيتكوم Apologeticum بـ "جالبة المطر" Pollicitatrix Pluuiarum[68]، كما اكتشفت نقيشة لاتينية في نَرَگَّرا Naraggara (سيدي يوسف حاليًّا) بولاية أفريقيا البروقنصلية، تعود إلى القرن الثالث الميلادي[69]، تشير إلى قدرة الربة يُونُو - كَائِلِستِيس Iuno Caelestis على جلب المطر[70].

67 Zeineb Ben Abdallah & Liliane Ennabli, "Caelestis et Carthage," *Antiquités africaines*, vol. 34, no. 1 (1998), p. 175; Maria Grazia Lancelloti, *Dea Caelestis: Studi e materiali per la storia du una divinità dell'Africa romana*, Collezione di studi fenici, no. 44 (Pisa/ Roma: Fabrizio Serra editore, 2010); Slim et al., p. 283; Le Glay, pp. 74-75; María Paz García Bellido, "Á propos de l'identification de Dea Caelestis sur des monuments du musée du Bardo (Tunis)," in: Ahmed Ferjaoui (coord.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama: Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 mars 2004 par l'Institut National du Patrimoine et l'Association de Sauvegarde du site de Zama, en Hommage à Mhamed Hassine Fantar* (Tunis: Institut National du Patrimoine, 2010), p. 269.

68 Tertullien, *Apologétique*, Jean-Pierre Waltzing (Texte établi et traduit), Collection des Universités françaises (Paris: Les Belles Lettres, 1929), XXIII, 6, "*Ista ipsa Virgo Caelestis pluuiarum pollicitatrix*..."; Le Glay, p. 75; Cadotte, *La romanisation des dieux*, p. 104; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 193; García Bellido, p. 270; Nacéra Benseddik, "Un nouveau témoignage du culte de Tanit-Caelestis à Cherchel?" *Antiquités africaines*, no. 20 (1984), p. 179.

69 *CIL* VIII, 16810 (=4635); *ILAlg*, I, 1185.

70 Cadotte, *La romanisation des dieux*, pp. 599-600; Benseddik, "L'eau et le sacré," p. 193; Belfaida, *L'eau au Maghreb*, p. 73.

ومن الفرضيات المثيرة بخصوص كَايْلِستِيس الربط بينها بصفتها ربّةَ المطر، وبين حدث تشييد، أو إعادة تهيئة، هيكل الحوريات في زغوان وهيكل جوقّار (في أفريقيا البروقنصلية). فقد اكتشفت قطع نقدية ذهبية وفضية وبرونزية جرى سكّها في قرطاجة زمن حكم الإمبراطور سِبتِمُوس سِويرُوس (193-211م) Septimus Severus، تتضمن الكتابة التالية: indulgentia Augg. in Carthaginem، وفي الوجه الآخر لها صورة للإلهة كَايْلِستِيس ممتطية أسدًا وحاملة في يديها الصاعقة والصولجان، وأسفلها صخرة أو رأس يتدفق منه الماء. وقد سلفت الإشارة إلى كون كَايْلِستِيس ربّة حامية لقرطاجة الرومانية. أما الماء المتدفق، فلعله يرمز إلى المنشآت المائية المذكورة آنفًا، والتي ربما تقرّر الاحتفاء بها من خلال إصدار هذه القطع النقدية. ولنا أن نتخيل في هذا السياق دور هذه الرّبة في حماية المدينة ومنشآتها وجلب المطر الضروري لاستمرار تدفق المياه من منابع زغوان وجوقّار[71].

سادسًا: أوكيانُوس

يعدّ أوكيَانُوس Okéanos واحدًا من أقدم الآلهة الإغريقية الرومانية، ويمثل بحسب النصوص الميثولوجية نهرًا كبيرًا يحيط بالعالم ويحدُّه كما تصوَّره الجغرافيون خلال الحقبة القديمة. وقد أنجب من زواجه بتِيتِس Téthys الأنهار المعروفة في العالم القديم كلّه؛ ولذا، صار أبًا للأنهار والمياه بمختلف أنواعها كلّها[72]. وعلى خلاف سائر المعبودات المائية، لم يحظ هذا الإله بعبادة خاصة به، ولم يُعثر على أي منحوتة له، فضلًا عن ندرة النقائش اللاتينية التي لا تتعدى واحدةً تم اكتشافها في ثيليبتي Thelepte[73]. وفي المقابل، تم العثور على عدد كبير من اللوحات الفسيفسائية المشتملة على صور لوجهه، والتي رجّح عدد من الباحثين توظيفها لأغراض وقائية من العين والحسد والشّر قد تهدد الأشخاص والأبنية معًا. لهذا السبب، جرت عادة متمثّلة في وضع صورة وجهه عند عتبات المنازل كما هو الحال في قرطاجة، أو في زوايا وأطراف اللوحات الفسيفسائية كما هو الحال في أثيبورُوس. وقد نجده أحيانًا أخرى في مركز هذه اللوحات كما هو الشأن بالنسبة إلى فسيفساء عين تِمُوشنت وفسيفساء حمّام المسرح المدرَّج - حلبة المصارعة في ليكسوس Lixus، وغيرها من اللوحات الكثيرة المحفوظة في المواقع الأثرية والمتاحف. لكنها تبقى في مجموعها بعيدة عن السياق الديني الرسمي لعدم اكتشافها داخل المعابد، بل داخل المنازل ومنشآت الاستحمام الخاصة والعمومية؛ ولهذا من الصعب قبولها أدلةً على عبادة أوكيَانُوس في شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية.

تكشف الدراسة الأركيوتاريخية للمعبودات المائية في شمال أفريقيا، خلال المرحلة الرومانية، عن استمرارية المعتقدات المحلية وتأقلمها بدرجات متفاوتة مع المستجد الديني في المنطقة، من دون أن تندثر بسبب الاكتساح الثقافي الروماني، فضلًا عن تمكنها في عدد من الحالات من التأثير في المعبودات الإغريقية - الرومانية التي صارت تتخذ أشكالًا جديدة وتؤدي وظائف مستحدثة، تماشيًا

---

71 Philippe Caillat, "Extrait d'une note sur la restauration de l'ancien Aqueduc de Carthage," *Revue Archéologique*, vol. 26 (1873), p. 298; Naidé Ferchiou, "Les nymphées de Zaghouan et de Jouggar: Recherches préliminaires sur des travaux d'aménagement du grand aqueduc alimentant Carthage à l'époque des Sévères," in: Virginie Bridoux (dir.), *Contrôle et distribution de l'eau dans le Maghreb antique et médiéval*, Collection de l'École Française de Rome 426 (Rome: École Française de Rome, 2009), pp. 231-232; Philippe Leveau, "Phénomènes météorologiques extremes et stratégie d'adaptation urbaine au Maghreb durant les premiers siècles de l'ère," in: *Variabilités environnementales, Rencontres internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes* (Antibes: Éditions APDCA, 2012), p. 228.

72 Georges Roux, "L'eau et la divination dans le sanctuaire de Delphes," in: Jean Metral & Paul Sanlaville (dir.), *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au proche orient I: Séminaire de recherche 1979-1980*, Travaux de la Maison de l'Orient 2 (Lyon: GIS - Maison de l'Orient, Presses Universitaires de Lyon, 1981), p. 157; Ferdi, "Les images de l'eau," p. 203;

زهراء قنينبة، "الماء من خلال فسيفساء المغرب القديم"، **دعوة الحق**، العدد 392 (أيار/ مايو 2009)، ص 38؛ قنينبة، "الماء من خلال مصادر"، ص 31.

73 *CIL* VIII, 23184.

الصورة (13)
فسيفساء أوكيَانُوس (منتزه الفسيفساء في شرشال)



المصدر:
Sabah Ferdi, “Les images de l’eau dans les mosaïques antiques de l’Algérie,” in: Selma Hellal & Burhan Eddine El Mounir Bencharif (dir.), *Le patrimoine de l’eau en Algérie: Mémoire & permanence* (Alger: AREA-ED [Barzakh], 2011), p. 207.

مع خصوصيات المجال الأفريقي. لقد أدت عمليتا التوفيق الرومانية والأفريقية إلى حدوث تداخل كبير في المعتقدات، إلى حدّ أنه صار يصعب التمييز داخلها بين المحلي والمستورد، خاصة أنه ليس ثمّة إلا عدد قليل من الشواهد المكتوبة والأثرية بخصوص المعبودات المحلية السابقة للاحتلال الروماني.



References

المراجع

العربية

البرينسي، عبد اللطيف. "رحلة حنون: دراسة وتحقيق". رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. فاس، 1989-1990.

بل الفايدة، عبد العزيز. **معلمة المغرب، ج 11: الحوريات**. سلا: مطابع سلا، 2000.

غازي، حليمة. **نقائش لاتينية لموريطانيا التنگية**. سلسلة دراسات وأبحاث 24. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011.

قنينبة، زهراء. "الماء من خلال فسيفساء المغرب القديم". **دعوة الحق**. العدد 392 (أيار/ مايو 2009).

_______. "الماء من خلال مصادر المغرب القديم الأثرية". **مجلة البادية المغربية**. العدد 3 (2009).

الماء في تاريخ المغرب. سلسلة ندوات ومناظرات 11. القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.

المواقع الأثرية في منطقة الغرب بين البحث العلمي والبعد التنموي، أعمال الندوة المنظمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة يومي 23 و24 نوفمبر 2005. سلسلة ندوات ومناظرات 9 (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007).

الأجنبية

Alexander, Margaret A. & Mongi Ennaifer (dir.). *Corpus des mosaïques de Tunisie.* Tunis: Institut national d'archeologie et d'arts, 1973.

Bazzana, André & Hamady Bocoum (dir.). *Du nord au Sud du Sahara: Cinquante ans d'archéologie française: Bilan et perspectives*: *Actes du colloque, Paris, 13-14 mai 2002.* Paris: Éditons Sépia, 2004.

Belfaida, Abdelaziz. "Culte des eaux en Afrique du nord à l'époque romaine." *Le jardin des Hespérides*. no. 1 (2004-2005).

________. *L'eau au Maghreb antique: Entre le sacré et le profane*. Nacéra Benseddik (Preface). Rabat: Rabat Net, 2011.

Belkamel, Bidaouia. "Histoire de la médecine au Maroc antique." *Histoire des Sciences Médicales*. vol. XXVI, no. 4 (1992).

Ben Abdallah, Zeineb & Liliane Ennabli. "Caelestis et Carthage." *Antiquités africaines*. vol. 34, no. 1 (1998).

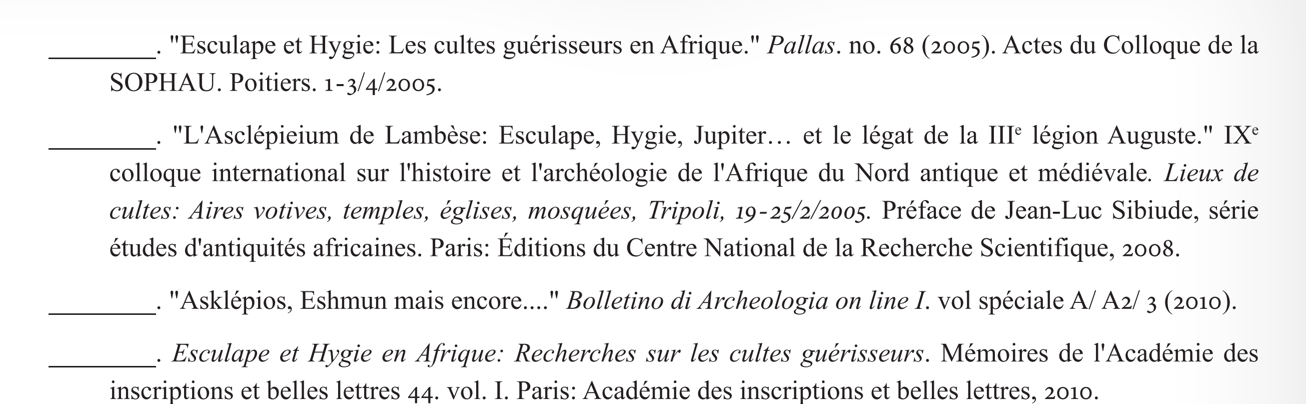
Ben Abed, Aïcha et al. "Jebel Oust [Jbel al Wost] (Tunisie)." *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*. vol. 113, no. 1 (2001).

Ben Mansour, Saïda. "Diane et Actéon." *Africa*. no. 13 (1995).

Benseddik, Nacéra. "Un nouveau témoignage du culte de Tanit-Caelestis à Cherchel?" *Antiquités africaines*. no. 20 (1984).

________. "Esculape et Hygie en Afrique: Classicisme et originalité." *Antiquités africaines*. no. 33 (1997).





________. "Esculape et Hygie: Les cultes guérisseurs en Afrique." *Pallas*. no. 68 (2005). Actes du Colloque de la SOPHAU. Poitiers. 1-3/4/2005.

________. "L'Asclépieium de Lambèse: Esculape, Hygie, Jupiter… et le légat de la III[e] légion Auguste." IX[e] colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale. *Lieux de cultes: Aires votives, temples, églises, mosquées, Tripoli, 19-25/2/2005.* Préface de Jean-Luc Sibiude, série études d'antiquités africaines. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 2008.

________. "Asklépios, Eshmun mais encore...." *Bolletino di Archeologia on line I*. vol spéciale A/ A2/ 3 (2010).

________. *Esculape et Hygie en Afrique: Recherches sur les cultes guérisseurs*. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres 44. vol. I. Paris: Académie des inscriptions et belles lettres, 2010.

Boube-Piccot, Christiane. *Les Bronzes antiques du Maroc, I: La statuaire (Texte)*. Études et travaux d'archéologie marocaine IV. Rabat: Direction des monuments historiques et des antiquités, 1969.

Bourgeois, Claude. "Note sur le culte de l'eau en Afrique." *Bulletin Monumental*. vol. 151, no. 1 (1993).

Brahmi, Néjat. "Volubilis: Approche religieuse d'une cité de Maurétanie Tingitane (Milieu I[er] - fin III[e] siècles apr. J.-C.)." vol. I. Thèse pour obtenir le grade de docteur, Université du Maine-Le Mans. U.F.R Lettres. langues et sciences humaines, 2008.

Bridoux, Virginie (dir.). *Contrôle et distribution de l'eau dans le Maghreb antique et médiéval*. Collection de l'École Française de Rome 426. Rome: École Française de Rome, 2009.

Cadotte, Alain. "Neptune Africain." *Phoenix*. vol. 56, no. 3-4 (Autumn-Winter 2002).

________. *La romanisation des dieux: L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. H. S. Versnel, D. Frankfurter & J. Hahn (eds.). Collection Religions in the Graeco-Roman World 158. Leiden/ Boston: Brill, 2007.

Caillat, Philippe. "Extrait d'une note sur la restauration de l'ancien Aqueduc de Carthage." *Revue Archéologique*. vol. 26 (1873).

Camps, Gabriel. "L'inscription de Béja et le problème des *Dii Mauri*." *Revue Africaine*. vol. XVCIII, no. 440-441. (3[e]-4[e] trim 1954).

________ (dir.). *Encyclopédie Berbère*. Aix-en-Provence: Édisud, 1997.

Carbouret, Bernadette, Agnès Groslambert & Catherine Wolff (dir.). *Visions de l'occident romain: Hommages à Yann Le Bohec*. Paris: De Boccard, 2012.

Chaouali, Moheddine. "Le culte de Neptune et des Nymphes dans la Civitas Thabborensis (Pertica Carthaginensium)." *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*. no. XXVIII (2017).

Charles-Picard, Gilbert. *La civilisation de l'Afrique romaine.* Paris: Librairie Plon, 1959.

Chatelain, Louis. *Le Maroc des romains: Etude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 160). Paris: Éd. De Boccard, 1944.

Chevallier, Raymond (ed.). *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines: Actes du colloque, Aix-les-Bains, 28-30 septembre 1990.* Caesarodunum XXVI. Tours/ Turin: Centre de Recherches A. Piganiol Tours/ Antropologia Alpina, 1992.



La Mosaique Gréco-Romaine: Paris 29 Aout - 3 Septembre 1963: Actes du Colloque International sur La Mosaique Gréco- Romaine. Colloque International La Mosaique Gréco-Romaine Sciences humaines. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1965.

de Pachtère, Félix Georges. *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique III: Afrique proconsulaire, Numidie, Maurétanie (Algérie).* Paris: Ernest Leroux, 1911.

Desanges, Jehan. *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (VI^e^ siècle avant J.-C. - IV^e^ siècle après J.-C.)*. Publications de l'École Française de Rome 38. Rome: École Française de Rome, 1978.

Fanṭar, Muḥammad. *De Carthage à Kairouan: 2000 ans d'art et d'histoire en Tunisie: Livre d'exposition organisée au musée du Petit Palais de la ville de Paris, 20 octobre 1982-27 février 1983*. Paris: Ministère des relations extérieurs, Association française d'action artistique, 1982.

Ferjaoui, Ahmed (coord.). *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama*: *Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 mars 2004 par l'Institut National du Patrimoine et l'Association de Sauvegarde du site de Zama, en Hommage à Mhamed Hassine Fantar*. Tunis: Institut National du Patrimoine, 2010.

Gauckler, Paul. *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II: Afrique proconsulaire (Tunisie).* Paris: Ernest Leroux, 1910.

Gélard, Jean-Pierre (dir.). *L'eau, source de vie, source de conflit.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Gelley, Micheline & Leïla Ladjimi Sebaï (dir). *L'homme méditerranéen et la mer*: *The mediterranean man and the sea: Actes du Troisième congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale (Jerba, avril 1981)*. Tunis: Les Editions Salammbô, 1985.

Germain, Suzanne. *Les mosaïques de Timgad: Étude descriptive et analytique.* série Archéologie Centre de recherches sur l'Afrique méditerranéenne. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1969.

González Fernández, Julián et al. *L'Africa romana*: *Le ricchezze dell'Africa: Risorse, produzioni, scambi: Atti del'XVII convegno di studio, Sevilla, 14-17 dicembre 2006*. Series Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari 35. Roma: Carocci editore, 2008.

Grazia Lancelloti, Maria. *Dea Caelestis: Studi e materiali per la storia du una divinità dell'Africa romana*. Collezione di studi fenici 44. Pisa/ Roma: Fabrizio Serra editore, 2010.

Gsell, Stéphane & Henri Graillot. "Exploration archéologique dans le département de Constantine (Algérie): Ruines romaines au nord de l'Aurès." *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome*. no. 13 (1893).

Hellal, Selma & Burhan Eddine El Mounir Bencharif (dir.). *Le patrimoine de l'eau en Algérie: Mémoire et permanence: Études & témoignages.* Alger: AREA-ED [Barzakh], 2011.

Hérodote. *Histoires: Livre IV*. Philippe-Ernest Legrand (Texte établi & trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1945).

Heurgon, Jacques. *L'Italie préromaine et la Rome républicaine: Mélanges offerts à Jacques Heurgon*. vol 1. Publications de l'École Française de Rome 27. Rome: École Française de Rome, 1976.

Janon, Michel. "Recherches à Lambèse III: Essais sur le temple d'Esculape." *Antiquités africaines*. vol. 21 (1985).

Jouanna, Jacques, Pierre Toubert & Michel Zink (dir.). *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen âge*. Cahiers de la Kérylos 23. Paris: De Boccard, 2012.

Khanoussi, Mustapha, Paola Ruggeri & Cinzia Vismara. *L'Africa romana*: *Atti del'XIII convegno di studio, 12-15 dicembre 1996, Olbia*. Sassari: Editrice Democratica Sarda, 1998.

________. *L'Africa romana: Ai confini dell'impero: Contratti, scambi, conflitti: Atti del XV Convegno di studio, Tozeur, 12-15 dicembre 2002.* Collana del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari 21. Roma: Carocci editore, 2004.

L'Année Épigraphique. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.

L'Année Épigraphique. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Khanoussi, Mustapha. "Neptune, Rex Pelagicus, dans le municipe de *Sufetula* (Sbeïtla, Tunisie)." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. vol. 148, no. 3 (2004).

Le Bohec, Yann. *La troisième Légion Auguste*. Collection études d'antiquités africaines. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1989.

Le Glay, Marcel. "Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'empire romain: État des recherches entre 1954 et 1990." *Antiquités africaines*. no. 42 (2006).

Makdoun, Mohamed et al. (dir.). *Actes du premier colloque sur le patrimoine Maure (Amazigh) du Maroc antique*: *Fès 29-31 mars 2013*. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Fès Saïss 33. Fès: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Fès Saïss, 2014.

Mastino, Attilio. "Neptunus Africanus: a Note." *Cartagine. Studi e Ricerche*. no. 3 (2018).

Merlin, Alfred. "Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. vol. 91, no. 2 (1947).

Metral, Jean & Paul Sanlaville (dir.). *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au proche orient I: Séminaire de recherche 1979-19*80. Travaux de la Maison de l'Orient 2. Lyon: GIS - Maison de l'Orient, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

Mommsen, Theodor et al. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, *VIII: Inscriptiones Africae Latinae.* Berlin: W. de Gruyter, 1881-1892.

________. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, *VIII*, 5884 = Hermann Dessau, Inscriptiones latinae selectae. Berlin: Weidmann, 1892-1916.

Monchicourt, Charles. "Note sur Hammam-Sayala (*Aquae Traianae*) [Région de Béja]." *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*. Paris: Imprimerie nationale, 1919.

Morestin, Henri. "Le dieu au chef cornu de Banasa." *Hespéris-Tamuda*. vol. II. (1961).

Neveu, Raymond. *Le culte d'Esculape dans l'Afrique romaine.* Paris: Honoré Champion, 1910.

Ovide. *Les Métamorphoses: Livres I-V*. Georges Lafaye (Texte établi & trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1925.

Panetier, Jean-Luc & Hassan Limane. *Volubilis: Une cité du Maroc antique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

Petitmengin, Pierre. "Inscriptions de la région de Milev." *Mélanges de l'école française de Rome*. vol. 79, no. 1 (1967).

Pettenò, Elena. "Le Aquae e le terme curative dell'Africa romana." *Antiquités africaines*. no. 34 (1998).

Scheid, John. "Le culte des eaux et des sources dans le monde romain: Un sujet problématique, déterminé par la mythologie moderne." *Annuaire du Collège de France.* 108e année (2007-2008).

Servicio de Arqueología. *Actas del I Congreso Archeológico del Marruecos Espagñol*, *Tetuán, 22-26 junio 1953.* Tétuan: Servicio de Arqueología, 1954.

Slim, Hédi et al. *Histoire générale de la Tunisie, vol. I: l'Antiquité.* Tunis: Sud Éditions, 2010.

Sourvinou-Inwood, Christiane. *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth. Ritua., Ethnicity*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae XIX. Stockholm: Âströms Förlag, 2005.

Tacite. *La Germanie*. Jacques Perret (Texte établi & trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1949.

Tertullien. *Apologétique*. Jean-Pierre Waltzing (Texte établi et traduit). Collection des Universités françaises. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

Thouvenot, Raymond. *Maisons de Volubilis: Le palais dit de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus*. Publications du service des antiquités du Maroc 12. Rabat: Service des antiquités du Maroc, 1958.

Toutain, Jules. *Les cultes païens dans l'Empire romain: Première partie, Les provinces latines, Tome I: Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*. Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses XX. Paris: Ernest Leroux, 1907.

Variabilités environnementales, Rencontres internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Antibes: Éditions APDCA, 2012.

Varron. *La langue latine, tome II, Livre VI*. Pierre Flobert (Texte établi & trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1985.

Virgile. *Énéide*: *vol II, Livres V-VIII*. Jacques Perret (Texte établi & trad.). Collection des universités de France. Série latine 89. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Yacoub, Mohamed. *Splendeurs des mosaïques de Tunisie.* Tunis: Ministère de la culture, de la jeunesse et des loisirs, 2002.

عبد السلام جلود

مذكرات عبد السلام أحمد جلود

الملحمة

يتكوّن الكتاب من عشرة فصول وملحق صُوَر، وهو مذكرات عبد السلام جلود الرجل ذي الدور الفاعل في تاريخ ليبيا الحديثة، وفي علاقات ليبيا العربية والإقليمية والدولية المتشعبة، في فترة مارست فيها بلاده دورًا مهمًا على مستوى العلاقات الدولية والحركات الثورية في العالم الثالث على نحو خاص، وفي مرحلة محددة من مراحل تطور العمل القومي العربي. وقد عاش الأحداث والوقائع في هذا السياق التاريخي من تجربته، بصفته فاعلًا سياسيًا ورجل دولة؛ تجربة امتدت على مدى لا يقل عن ثلاثين سنة، في مرحلة عاصفة وزاخرة بالتحولات التي ما زالت آثارها ومراجعتها وتقييمها ممتدة حتى يومنا. ولا يغيب عن هذه المذكرات البعد الإنساني المفيد في وصف الكاتب طفولته وصباه وتشكّل شخصيته. فهو بذلك يصف ظروف تشكّل نموذج للضباط الشباب الذين حلموا بالوحدة العربية والنهضة والتغيير وإعادة الاعتبار للحضارة الإسلامية في التصدي للهيمنة الغربية. وقد احتفظ الكاتب، على الرغم من مرور السنين، بنفس ثوري ونبرة حادة قاطعة، تمسّك بهما في سيرته السياسية على مدى هذا الكتاب.

مذكرات وشهادات

مذكرات عبد السلام أحمد جلود

الملحمة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies



التسلم Received
2021-03-30

التعديل Revised
2021-07-28

القبول Accepted
2021-08-09

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/QWZN9349

المعز عمري | Moez Omri*

الأمويّون: أشكال النسيان ومواطن الذاكرة

The Umayyads: Forms of Forgetting and Places of Memory

تكمن أهمية هذه الدراسة في البحث في إمكان إعادة قراءة التاريخ الأموي في ضوء المقاربات المنهجية الجديدة التي يطرحها المبحث التاريخي لسوسيولوجيا الذاكرة، لما يقدمه من إضاءات عن الأطر المتحكمة في كتابة التاريخ. وتهدف إلى التعريف بظروف تبلور هذا المبحث الجديد، وبحصيلة المنجز الأسطوريوغرافي للذاكرة الأموية، وإلى تقديم تصوّر عن التاريخ الأموي، يقوم على استثمار الثراء المنهجي لدراسات الذاكرة المهتمة بدراسة الأدوار التي اضطلعت بها الأطر الجماعية في صياغة التاريخ وفقًا لاستراتيجيات التذكّر والنسيان. لذلك تتوزع الدراسة على مبحثين: يهتم الأول، في مستويات ثلاثة، بتقديم نبذة عن نشأة المبحث، وعرض المنجز في الأسطوريوغرافيا الأموية، وبيان أشكال النسيان التي لحقت الأمويين. أما المبحث الثاني، فجرى فيه إبراز مواطن الذاكرة الأموية، في ثلاثة مستويات، تتعلق بالرواية الموظفة، والشواهد الأركيولوجية، وذاكرة التأسيس للثقافة والهوية. وتقدم الدراسة نماذج عن أشكال النسيان والتذكّر بفعل انتقائية نشاط الذاكرة المكبّلة بأطر التحكّم المتعاقبة في الكتابة التاريخية، وتخلص إلى محدودية أعمال الطمس والنسيان لارتباط الذاكرة الأموية القوي بفعل التأسيس للفكر والثقافة والهوية في تاريخ المسلمين.

كلمات مفتاحية: الذاكرة، التاريخ، الأمويون، الكتابة التاريخية.

The importance of this study lies in researching the possibility of re-reading the Umayyad history, in light of the new methodological approaches presented by the historical study of the sociology of memory, as it provides illuminations on the frameworks controlling the writing of history. It aims to introduce the circumstances of the crystallization of this new topic, and the outcome of the legendary achievement of the Umayyad memory. It also aims to present a conception of Umayyad history, based on the methodological richness of memory studies, which focused on researching the roles played by collective frameworks in shaping history, according to the strategies of remembering and forgetting. Therefore, our study was divided into two parts, the first of which was devoted to three levels: providing an overview of the origin of the topic, reviewing the achievements in the Umayyad legend, and clarifying the forms of forgetting that affected the Umayyads. As for the second section, the places of Umayyad memory were highlighted, in three levels: the employed narrative, archaeological evidence, and the foundational memory of culture and identity. In this research, it has been reached to present examples of forms of forgetting and remembering due to the selectivity of memory activity that is shackled by successive control frameworks in historical writing. It also concluded the limited works of obliteration and forgetting due to the strong connection of the Umayyad memory to the foundation of thought, culture and identity in the history of Muslims.

Keywords: Umayyad History, Umayyads, Umayyad Memory, History of Memory, Historical Writing.

* أستاذ في المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بسبيطلة، جامعة القيروان، تونس.
Professor at the Higher Institute of Applied Studies in Sbeitla, Kairouan University, Tunisia.
omrimoez1@gmail.com

مقدمة

من أهم التحديات المنهجية التي تعترض مؤرخ فترة الإسلام المبكر تلك المتعلقة بغياب المصادر المباشرة[1]، وبضعف صدقية غير المباشرة منها، لعدم أصالتها[2]؛ ما يجعلها عرضة لعمليات إعادة الإنتاج، على حد تعبير الباحثة حياة عمامو. وقد أدت هذه الوضعية الأسطوريوغرافية إلى انحصار الأفق المنهجي لدى مؤرخي الحقبة الأموية[3]. لكنّ مقاربات سوسيولوجيا الذاكرة، التي أحدثها عالم الاجتماع الفرنسي موريس هلبواكس[4]، وطوّرها المؤرخ الفرنسي بيير نورا في سياق المنعطف النقدي[5] لـ "التاريخ الجديد"[6]، حملت آفاقًا منهجية فعلية، حينما نبّهت المؤرخين إلى نشاط عمليات التذكر والنسيان في الكتابة التاريخية، ووجّهتهم إلى فهم قوانين الذاكرة الجماعية بما يسمح بمراجعة تقاليد الكتابة المتداولة[7]. وبذلك، توافر لمؤرخ تاريخ المسلمين خلال "العصر الوسيط" إمكان إعادة قراءة ما يمكن اعتباره تاريخًا للذاكرة؛ نظرًا إلى أهمية الحضور الذي تتمتع به الذاكرة في المصادر. وهو ما يضعه أمام صعوبة التسليم بما جاء فيها من تمثّلات عن الفترة الأموية، لنزوعها على نحوٍ لافت إلى الطعن في الأمويين والتشكيك في شرعيتهم؛ ما يُمثّل ضربًا من النسيان والتهميش لحقبة ذات مكانة تأسيسية في تاريخ المسلمين. وهو الأمر الذي سعت هذه الدراسة للخوض فيه.

تقوم إشكالية الدراسة على تناول علاقة كتابة التاريخ الأموي بالذاكرة الجماعية، في محاولة للتعرف إلى الأطر التاريخية والمنهجية التي انبثقت منها دراسات الذاكرة، ورصد المنجز الأسطوريوغرافي لدراسات الذاكرة الأموية، واعتماده في بناء تصوّر عن تاريخ الأمويين، يقوم على كشف نماذج من استراتيجيات التذكّر والنسيان التي تحكّمت في كتابة تاريخهم، والتعرف إلى أشكال النسيان التي لحقتهم، وإماطة اللثام عن المواطن الأكثر دلالة في الذاكرة الإسلامية.

وتهدف إلى مواكبة توجّهات المدارس الحديثة، أو ما يُعرَف بـ "التاريخ الجديد"، التي انكبت على دراسة التمثّلات التاريخية من منظور التاريخ الثقافي والذهني، وإلى الاستفادة من الثراء المنهجي الذي يقدمه مبحث الذاكرة، بصفته من أبرز هذه التوجهات. وذلك بغية دراسة تاريخ العصور الأولى للمسلمين الذي يفتقد المصادر المباشرة. وتهدف أيضًا إلى الوقوف على حصيلة دراسات الذاكرة الأموية المرتبطة، غالبًا، بجهود المباحث الغربية، ومحاولة إثرائها بزوايا نظر تلفت إلى ارتباطات الذاكرة القوية بالثقافة والهوية الجماعية.

---

1 حياة عمامو، "ماهية المصادر الإسلامية المبكرة واختلاف آراء الباحثين في أهميتها التاريخية"، **أسطور**، العدد 6 (تموز/ يوليو 2017)، ص 7.

2 المرجع نفسه، ص 9.

3 Stephen Humphreys, "Modern Arab Historians and the Challenge of the Islamic Past," *Middle Eastern Lectures*, no. 1 (1995), pp. 119-131.

4 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: F. Alcan, 1925).

5 دعا إلى تجديد مفهوم المصادر التاريخية وتطوير الدور الإبستيمولوجي للمؤرخ بتوجيه اهتمامه إلى مباحث البنى الفوقية للمجتمعات من خلال أشكال التاريخ الثقافي، مثل تاريخ الذهنيات والمخيال والتمثلات الاجتماعية. ينظر:
Jaques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (eds.), *La nouvelle histoire* (Paris: Retz, 1978).

6 عبر دراسته "الذاكرة الجماعية" الصادرة في كتاب **التاريخ الجديد**، في عام 1978 وهو مؤلف من مجموعة من المقالات لعدد من المؤرخين، نشر بالإيطالية، ثم ترجم إلى الفرنسية؛ ومن خلال كتابه **أماكن الذاكرة**
Jaques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (eds.), *La nouvelle histoire* (Paris: Retz, 1978); Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, Tome 1, 2, 3 (Paris: Gallimard, 1984, 1986, 1992).

7 أملت ذلك توجّهات المدارس التاريخية السائدة حتى حدود منتصف القرن الماضي، والتي أولت في مجملها اهتمامًا بالغًا بالبنى التحتية للمجتمع، ولم تنجح في التخلص من هيمنة الوثيقة والمصادر التقليدية في كتابة التاريخ حتى ظل أفق نظرها منحصرًا عمومًا في الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الهادي تيمومي، **مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم** (تونس: دار محمد علي، 2003)، ص 103. ويمكن العودة أيضًا إلى عدد من المراجع في هذا الموضوع مثل: وجيه كوثراني، **تاريخ التاريخ: اتجاهات مدارس مناهج**، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ قاسم يزبك، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي** (بيروت :دار الفكر اللبناني، 1990)؛ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992).



أولًا: أسطوريوغرافيا الأمويين وأشكال النسيان

1. الإطار التاريخي والمنهجي لمبحث الذاكرة

تعتبر الفترة بين القرنين الثاني والرابع للهجرة الحيّزَ الزمني الذي ظهرت فيه المدوّنات التاريخية الكبرى، الجامعة لأخبار تاريخ المسلمين المبكر. ويفسّر مؤرخو الذاكرة أن إنجاز هذه الحصيلة التاريخية لم ينأَ عن استراتيجية التذكر والنسيان، وقد اقتبسوا في ذلك من مفردات المدرسة التاريخية المعاصرة التي ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي في فرنسا، في ردة فعل على ما يُطلق عليه المؤرخون "انفجار التاريخ"[8] و"ثورة الذاكرة"[9]، التي درست التاريخ في أفق جدل الذاكرة والنسيان. وهو ما وفّر إمكان اتخاذ توجهات نقدية تقوم على مناقشة أزمة الكتابة التاريخية المعاصرة، وتطرح المسألة من منظور إبستيمولوجي، يعيد إلى المؤرخ مكانته ودوره في ممارسة منهج البحث الكفيل بإزالة التشوّهات، وتفادي الأخطاء الحاصلة في كتابة التاريخ والناتجة من تداخل التاريخ والذاكرة[10].

يعود تفتت التاريخ في نظر نورا[11] إلى تقيّد المؤرخين بالذاكرة الرسمية، نتيجة توظيفهم من السلطة؛ ما أسهم في مزيد من تعقيد الأمور على المؤرخ في مواجهة التحديات التي تطرحها الأحداث الجسيمة التي عرفها التاريخ المعاصر، على غرار أحداث الثورة الفرنسية وأعمال الإبادة التي ارتُكبت في مواجهة ثورة الفاندي[12]، وأحداث الحربين العالميتين، وما حصل في محتشدات الإبادة النازية، أو ما يعرف بالمحرقة اليهودية[13]، حيث يجب أن يأخذ فيها المؤرخ في الحسبان اشتراطات واجب الذاكرة التاريخية حتى لا تُنكر أخطاء كتابة التاريخ وتجاهلها، وهو الأفق المنهجي الذي نشّط عددًا من مؤرخي تاريخ الغرب خلال العصر الوسيط[14].

أسهم الفيلسوف بول ريكور Paul Ricoeur، من خلال مؤلفه **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، في إثراء هذه المقاربة الجديدة في استقراء التاريخ، بالتركيز على الأعطاب التي تصيب الذاكرة بسبب سوء استعمالها، والتلاعب المقصود بها، والنسيان المتعمد من السلطة لتبرير توجّهاتها وإضفاء الشرعية على ممارساتها[15].

قياسًا على هذه التوجّهات المنهجية، اعتبر عدد من المؤرخين أن جهود التدوين في العصر العباسي لم تكن تتجه إلى إلغاء الروايات والأخبار التي كُتبت في الفترات السابقة، بقدر ما كانت تترجم الحاجة إلى إنتاج تاريخ يُبرّر حاضر العباسيين[16]، ويحفظ لهم شرعية الوريث الطبيعي لذلك الماضي بنحو يتم فيه خلق ذاكرة جماعية، تسهم في تشكّل الهوية التي تعترف للعباسيين بمكانتهم في السلطة

---

8 Jean Clément Martin, "Histoire, mémoire et oubli: Pour un autre régime d'historicité," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 47, no. 4 (2000), p. 783.

9 Maurice Aymard, "History and Memory: Construction, Deconstruction and Reconstruction," *Diogenes*, vol. 51, no. 1 (2004), p. 5.

10 Martin, pp. 783, 784, 785.

11 Pierre Nora & Jaques Le Goff, *Faire de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1974), pp. X-XIII.

12 هي أعمال الإبادة التي استهدفت ثوار مقاطعة الفاندي الفرنسية في عام 1793 عقب الثورة الفرنسية، وقد بلغ عدد الضحايا، بحسب التقديرات، مئتي ألف شخص، وكان ذلك نتيجة رفض سكان المقاطعة قوانين الثورة، وهجومهم على مراكز التجنيد التابعة للحكومة الفرنسية.

13 خلال الحرب العالمية الثانية، قام النظام النازي بتجميع المعارضين واليهود في محتشدات للاعتقال في ألمانيا وفي المناطق التي وصل إليها الجيش الألماني، مثل بولندا والاتحاد السوفياتي، وشكل الألمان في أثر ذلك فرقًا خاصة للقتل، تتولّى التخلص الجماعي بالرصاص أو بالغاز. وأشهر محتشدات الإبادة الجماعية "أشويتز"Auschwitz في بولندا، و"بابي يار" Baby Yar في الاتحاد السوفياتي.

14 Rosamond McKitterich, *History and Memory in the Carolingian Word* (Cambridge: Cambridge University press, 2004), p. 174.

15 يقترح ريكور في كتابه الاتجاه نحو "الذاكرة العادلة" التي تنزع إلى ردم هوّة النسيان في عملية تمثل الماضي. ينظر: بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009)، ص 140، 143، 714.

16 Antoine Borrut, "Introduction: La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, no. 129 (juillet 2011), pp. 17-30.

وبأحقيتهم التاريخية فيها. وبهذا الفهم، تصبح مهمة المؤرخ الرئيسة هي محاولة التوصّل إلى ماضٍ منسي، تمّت إعادة تركيبه وصياغته تلبية لاشتراطات الذاكرة.

تساءل بعض المؤرخين، وفقًا لهذا المنظور المتمحور حول نشاط الذاكرة على سبيل المثال، عن المصير المتباين لكتاب **السيرة النبوية** لمحمد بن إسحاق التي هذبها ونقلها ابن هشام والتي عرفت انتشارًا واسعًا، ولكتابه **تاريخ الخلفاء**[17] الذي دخل طي النسيان، وكانت إحدى البرديات قد أشارت إليه[18]؛ إذ اعتُبر مسار النقل هو المسؤول عن عملية التذكر فيما يتعلق بالمؤلف الأول، وعن عملية النسيان فيما يتعلق بالمؤلف الثاني، خاصة أن من المؤرخين من لا يعترف بمكان للحظ[19] فيما يتعلق بحماية أي نوع من أنواع الوثائق واختفائها[20].

2. تزايد اهتمام مؤرخي الإسلام المبكر بمبحث الذاكرة

تحدث عدد من المؤرخين عن أهمية الذاكرة في صياغة الماضي، منهم أنطوان برّوت[21] الذي اعتمد على أعمال باتريك جيري[22] عن الغرب خلال العصر الوسيط. ومن بين الذين اهتموا بدور الذاكرة يمكن الإشارة إلى فيفيان كوميرو[23]، التي بيّنت من خلال دراستها للشخصية التاريخية عبد الله بن عباس، أن من وراء تثبيت الصورة النموذجية للصحابي ابن عباس في ذاكرة المسلمين إعلاءً من شأنها السياسي، ومن شأن العباسيين في إطار صراعهم مع غيرهم من الأحزاب السياسية على السلطة؛ ما يعني صناعة ذاكرة عن الشخصية ولمصلحة العباسيين، وقد أنجز دي بريمار العديد من البحوث تناولت شخصيات مفاتيح في عصر المسلمين الأول[24].

يمكن الإشارة، في هذا المستوى من الحديث عن دور الذاكرة في تشكيل مدوّنات المسلمين الأولى، إلى خضوع الأثر الديني لعملية تقنين، من خلال تصحيح كتابَي البخاري ومسلم في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وهو تاريخ ما اعتبره بعضهم مرحلة تشفير كل مجالات الكتابة. وتهدف عمليات التقنين والتشفير هذه إلى الإقرار بأحقية وجود ما جرى الاحتفاظ به من الماضي، والاعتراف بشرعيته بما يعنيه ذلك من تجاهل ونسيان لما جرى تركه أو إهماله أو جعله ثانويًّا، كما هو حال بقية كتب السُنّة نتيجة تصحيح كتابَي البخاري ومسلم[25].

---

17 شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون**، ج 1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ص 161؛ محمد بن إسحاق النديم، **كتاب الفهرست في أخبار العلماء والمصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم**، تحقيق رضا تجدد، طهران: [المحقق]، 1971م.

18 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri I. Historical Texts*, Oriental Institute Publications (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 127.

19 Elad Arnold, "Chance et hasard de transmission, le problème de responsabilité et de la déformation de la transmission historique," in: Jean Claude Schmitt & Otto Gerhard Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en Allemagne* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2002), pp. 15-29.

20 إلّا أن بعضهم يرى أنه يجب عدم حصر المسألة في الجانب السلبي، حيث بيّن شويلر غريغور أن عدم الوفاء للنصوص قد يعود أحيانًا إلى أسباب أخرى تتعلق بالتحسينات الجمالية واللغوية، كما هي الحال في نقل الشعر وتداوله.
Schoelor Gregor, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Collection: Islamiques (Paris: Puf, 2002), p. 171.

21 Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir; l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v72-193/ 692-809)* (Leiden: Brill, 2011), p. 283.

22 Patrick Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire* (Paris: Aubier, 1996), pp. 27, 47.

23 Viviane Comero, "La figure historique d'Ibn 'Abbâs," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, no. 129 (2011), pp. 125-137.

24 Alfred Louis De Prémare, "Ayyam al-Arab- Ayyam al-islam. Tufayl Ibn 'amr al-dawsi," *Arabica*, no. 46 (1999), pp. 337-357.

25 Jonathan Broun, *Canonisation de Boukhari et Muslim, The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Leiden: Brill, 2007), pp. 154-206.

على الرغم من الحضور القوي للذاكرة في تشكيل ثقافة المسلمين في الفترات المبكرة لظهور الإسلام، ما جعل مارزولف U. Marsoloph يعتبر هذه الثقافة "ثقافة ذاكرة"[26]، لما وفّرته من ظروف مناسبة للتدوين على حد تعبير تشاس روبنسون[27]، وحيث كانت الذاكرة أساس كل مسارات الكتابة في مختلف المجالات[28]، فإن المتخصصين في تاريخ المسلمين إبان العصر الوسيط لم يولوا مسألة الذاكرة إلّا اهتمامًا ضعيفًا، في الوقت الذي قطعت هذه الآلية أشواطًا بعيدة في مجالات عدة في وقتنا الحاضر.

من الأعمال التي تناولت تاريخ المسلمين في أفق هذا المعطى المنهجي المستحدث لكتابة التاريخ، يمكن الإشارة إلى ما أنجزه عدد من المؤرخين مثل برّوت[29] وطيّب حبري[30] وكريستيان ديكوبار[31] وعبد السلام الشدادي[32] وجاكوب لسنر[33] وفراد دونر[34] وبول كوب[35]، وهي الأعمال التي أضاءت جوانب مهمة من هذا المبحث إلى جانب أعمال أخرى في إطار بلورة تصور عن التاريخ الأموي على أرضية الكشف عن الجدل القائم بين أوجه النسيان ومواطن الذاكرة.

3. الأمويون وأشكال النسيان

تقدّم الروايات دلائل كثيرة وأمثلة عديدة عن محاولات التقليل من شأن الأمويين في مخيّلة المسلمين، بتجاهل إنجازاتهم ودورهم التاريخي؛ وهو ما شكل وجوهًا مختلفة لنسيانهم وطمس ذاكرتهم، تعلّقت أساسًا بالحط من شرفهم، والطعن في شرعية خلافتهم، ومحاربة ذكراهم.

أ. الحط من شرف الأمويين والطعن في شرعيتهم

كثيرًا ما حملت الروايات إدانةً واضحةً للأمويين في شرفهم الديني، من خلال الطعون التي تتمحور حول فكرة أن الأمويين غير معنيين بالورع ولا بالقيم الإسلامية، وأنهم ليسوا جديرين بزعامة مجتمع المسلمين[36]. وذلك بعرض الأدوار التي ترتبط بهم في أخبار الدعوة المحمدية[37]، ومن خلال سرد أحداث الفتنة والحقبة الأموية التي اعتبرت معاوية بن أبي سفيان قاتلًا للصحابة في "صفين"،

26 Antoine Borrut, "La memoria omeyyade: Les omeyyades entre souvenir et oubli dans les sourses narratives islamiques," in: Antoine Borrut & Paul Methuen Cobb (eds.), *Umayyades legacies*, *Islamic History and Civilization*, vol. 80 (Leiden: Brill, 2010), p. 3.

27 Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 172.

28 Borrut, "La memoria…," p. 26.

29 Antoine Borrut, "Entre tradition et histoire: Genèse et diffusion de l'image de Umar II," *Mélange de l'université Saint-joseph*, no. 58 (2005), pp. 330-378.

30 Tayeb El-hebri, "The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbasids," *Journal of Near Estearn Studies*, vol. 61, no. 4 (2002), pp. 241-265.

31 Christian Décobert, "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam," *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 125 (Janvier-Mars 2004), pp. 23-44.

32 Abdesselem Cheddadi, "A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: La mémoire islamique," *Studia Islamica*, no. 74 (1991), pp. 29-41.

33 Jacob Lassner, "Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the Art of Abbasid Apologetics," *American Oriental Society*, no. 66 (1986).

34 Fred Mac Craw Donner, "Umayyad Efforts at Legitimation. The Umayyad's Silent Heritage," in: Borrut & Cobb (eds.), p. 187.

35 Antoine Borrut & Paul Methuen Cobb, "Introduction," in: Borrut & Cobb (eds.), pp. 1-24.

36 Donner, p. 188.

37 منها وصف الحكم بن أبي العاص بـ "طريد الرسول" أو "لعينه". محمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، مج 3، ج 2 (بيروت: دار صادر، 2003)، ص 198.

وجعلت ابنه يزيد في هيئة المستبيح لدماء آل النبي في كربلاء في عام 61هـ[38]، تمامًا مثلما كان الخليفة عبد الملك بن مروان منتهكًا لحرمة الكعبة برميها بالمنجنيق وحرق أخشابها. أما الوليد بن يزيد، فقد كان في أغلبية الروايات فاسقًا زنديقًا لانتهاكه قداسة القرآن حينما رماه بسهمه[39]، وتواترت أيضًا الاتهامات التي تتحدث عن جهل الأمويين بالوحي والأثر الديني، وربما كرههم له[40]، وقد عرض أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في "رسالة في النابتة إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُواد" مجمل الطعون الموجّهة إلى الأمويين، وإلى المدافعين عنهم من النابتة[41].

وتأثرت عملية تدوين الأثر الديني أيضًا بهذا الاتجاه المسيء للأمويين، وذلك بالحط من مكانتهم الدينية حينما اعتبرت التفاسير القرآنية أنهم المعنيّون بعبارة "الشجرة الملعونة" التي وردت في القرآن[42]، وتحدثت أيضًا بعض الادعاءات عن تدخل الأمويين في تفسير بعض الآيات القرآنية[43]. ومن الطعون الموجّهة إلى الشرف الأموي ما كان في إطار التشكيك في حسبهم ونسبهم، استنادًا إلى المقاييس العربية القديمة، ومنها ما كان في وصفهم أحيانًا بالزناة وأبناء الجواري[44]، وتتعالى الأصوات المنددة بهم، خاصة في أخبار الفتن والأزمات التي تدور بين أهل الحديث وغيرهم من المذاهب الأخرى، كما هو الحال زمن محنة خلق القرآن التي دارت بين أهل الحديث والمعتزلة[45].

كما ذهبت بعض الطعون إلى سحب الشرعية منهم بصفتهم قادةً لمجتمع المسلمين الناشئ[46]، وإلى اعتبار أن قطيعةً فعلية قد حصلت في مستوى شرعية الخلافة بتولّيهم لها، حينما أطلقت هذه الطعون على من سبقهم "خلفاء راشدون"[47]، في إشارة إلى مروق الأمويين عن الخط السياسي الراشدي، بدعوى أنهم عطّلوا الشورى المعتمدة منذ فترة الرسول، وبتعلّة أنهم اعتمدوا على التقاليد الرومانية والفارسية في تأسيس النظام الملكي[48]؛ ما عرقل، في نظرهم، مسيرة مجتمع المسلمين في طريقه إلى "الحكم الإسلامي الحقيقي"[49]. وترى هذه النظرة المشككة أن وصولهم إلى الخلافة كان نتيجة حرب أهلية وتمرد على السلطة الشرعية المُجسّدة في خلافة علي بن أبي

---

38 من أشد الانتقادات التي وجّهها عمر بن عبد العزيز إلى آل بيته من بني أمية ما صدر منه تجاه يزيد بن معاوية بن أبي سفيان لقتله الحسين بن علي في كربلاء، حينما قال: "لو كنت من قتلة الحسين وأمرت بدخول الجنة لما فعلت حياء أن تقع عيني على محمد". يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1963)، ص 163.

39 علي بن الحسين بن الهيثم الأصفهاني، **الأغاني**، تحقيق إحسان عباس، ج 7 (بيروت: دار صادر، 2008)، ص 40.

40 الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي العاني، ط 2 (بيروت:، عالم الكتب، 1996)، ص 275، 276.
Hasan Qasim Murad, "Was 'Umar II a True Umayyad'?" *Islamic Studies*, vol. 24, no. 3 (Autumn 1985), p. 332.

41 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 2 (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1964)، ص 10-18.

42 El-Hebri, p. 241.

43 يعتبر المفسرون الشيعة أن سورة عبس نزلت في عثمان بن عفان أو أحد رجال بني أمية، وليس في الرسول كما جاء في تفاسير أهل السنة. هاشم البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 8 (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2006)، ص 212؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 5، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2004)، ص 182.

44 عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1345هـ)، ص 127.

45 المعز عمري، "عمر بن عبد العزيز بين التمثل والتاريخ"، أطروحة أعدّت لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس1، 2018، ص 299، 308؛ حياة عمامو، "السلطة في الإسلام المبكر: تأسيسها ومقاييس شرعيتها"، في: حياة عمامو ولطفي عيسى ومنصف التايب، **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية** (تونس: دار الأمل، 2005)، ص 78.

46 Patrice Crone & Martin Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University press, 1989), pp. 69, 73.

47 Donner, p. 188.

48 Murad, p. 325.

49 Ibid., p. 189.



طالب[50]، وتعتبر أن معاوية بن أبي سفيان لم يكن يتمتع بالرصيد الميتاتاريخي نفسه المؤسس للإسلام، مقارنة بعلي بن أبي طالب[51]. وقدّمت الروايات من جهة أخرى بعض الثورات العراقية، مثل ثورة عبد الرحمن بن الأشعث (82هـ) في سياق مقاومة الجور الأموي، وخروجهم عن الدين؛ ما جعل بعض المؤرخين من أمثال إجناتس غولدزهير ينكر أي دور لهم في توطيد المسائل الدينية[52].

وفي سياق هذه النظرة العدائية إلى الأمويين، جرى تقديم التاريخ الأموي العباسي في التاريخ المجهول للدولة العباسية، في **أخبار العباس وولده**[53]، على أنه صراع بين الخير الذي يمثّل العباسيين، والشر الذي يرمز إلى الأمويين، وفيه بثّت الدعاية العباسية المناهضة للأمويين فكرة أحقية العباسيين بالإمامة؛ فقد ظهر معاوية بن أبي سفيان في حواره مع ابن عباس في صورة المهزوم والفاقد لشرعية الحكم[54].

ب. محاربة ذكرى الأمويين

من خلال الأمثلة العديدة التي توفّرها الروايات، يمكن الوقوف على أهمية الدور المركب العراقي والعباسي، السياسي والعقائدي، في صياغة مجمل التمثّلات السلبية المنتقصة لدور الأمويين؛ ما يحيل بصفة عامة على الأطر التي احتضنت عمليات التدوين الجامعة للأثر بداية من منتصف القرن الثاني للهجرة. لكنّ هذه النزعة إلى تجاهل المنجز الأموي والحطّ من قيمته وتهميش حضوره في مدوّنة المسلمين عمومًا - من خصومهم السياسيين، وبخاصة أولئك الذين نجحوا في الإطاحة بهم - قد تصل أحيانًا إلى رغبة مرضية في إزالة كل أثر لهم، بل في مصادرة ما ارتبط بهم من إنجازات.

يمكن اعتبار أعمال إبادة الأمويين إبان الثورة العباسية من أكثر الأعمال تعبيرًا عن رغبة العباسيين في محو كل أثر لبني أمية. وقد عرض أحمد بن يحيى البلاذري[55] قوائم قتلاهم في عديد المواقع في دمشق والحيرة والكوفة والمدينة، وتأتي على رأس عمليات التصفية التي قام بها العباسيون في حق الأمويين مجزرة أبي فطرس بين فلسطين والأردن، التي جرَت فيها إبادة نحو 80 من أبناء الخلفاء وأحفادهم وأتباعهم بعد التنكيل بهم[56]، وشملت هذه الأعمال الانتقامية عمليات نبش القبور الأموية[57] والتمثيل برفات من فيها وحرقها بأمر من الخليفة أبي العباس السفاح[58].

---

50 Gabrial Martinez-Gros, "Le califat omeyyade selon Ibn Khaldoun: Revanche des impies ou fondation de l'empire?" in: Borrut & Cobb (eds.), pp. 169, 179.

51 عمامو، "السلطة في الإسلام المبكر ..."، ص 54.

52 Ignaz Goldziher, *Muhammedaniche Studies II* (Halle: Max Niemeyer, 1890), pp. 28, 29.

53 **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، 1978).

54 حيث إن تعيينه ابن عباس مستشارًا دينيًا ومرشدًا له أعطاه مكانة الفضل على حسابه، وقدّم العباسيين في الشرف الإسلامي على حساب الأمويين وغيرهم من الخصوم، كالعلويين مثلًا، وهذا ما دلّت عليه أمثلة أخرى كثيرة من الكتاب نفسه. ينظر: El-Hebri, pp. 252, 253.

55 أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج 9 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص 329-335.

56 يذكر أميكام إيلاد سبعة أماكن مختلفة لإبادة الأمويين: الحيرة والبصرة في العراق، ودمشق، ونهر أبي فطرس والقلنسوة في فلسطين، وفي الحجاز، وفي مصر. Amikam Elad, "Aspect of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Califate," *Jerusalem Studies Arabic and Islam*, no. 19 (1955), p. 92.

57 واستُثني قبر عمر بن عبد العزيز من عمليات النبش. علي بن الحسين بن الأثير، **الكامل في التاريخ، وبهامشه تاريخ مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 5 (مصر: [د.ن]، 1885)، ص 21.

58 أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 3 (النجف: المكتبة المرتضية، 1358)، ص 93.

بيّن المؤرخون أيضًا أن عمليات نبش القبور هذه كانت تُدرج في إطار محاربة ذكرى الأمويين، وتعبيرًا عن مقاومة حضورهم الرمزي، يُراد من خلالها الردّ على السياسة الأموية تجاه المعارضة، وانتقامًا لها[59]. إلّا أن أعمال العباسيين المناهضة لذكرى الأمويين، استمرت بأشكال مختلفة عن الأعمال الانتقامية التي رافقت أحداث الثورة العباسية. ففي حركة مزدوجة من أجل إطفاء بريق الإنجازات الأموية ومصادرة شرعية الأمويين التي عبّرت عنها تلك الإنجازات، جرت، بمناسبة زيارة الخليفة العباسي محمد بن المنصور المهدي دمشق وبيت المقدس في عام 163هـ/ 780م كتابة اسمه على المسجد الأموي في دمشق عوضًا عن اسم الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك[60].

شمل هذا التحريف أيضًا قبة الصخرة التي أزيل منها اسم بانيها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، ليوضع مكانه اسم الخليفة العباسي عبد الله المأمون (198-218هـ/ 813-833م)[61]. وقد كانت هذه المحاولات العباسية لإزالة ذكرى الأمويين محكومة بالعجز والفشل؛ لأنه لم يكن في الوسع إزالة ما هو معروف لدى الناس، إنما كانت تعبيرًا غير واعٍ لديهم عن إرادة طمس أمجاد الأمويين والرغبة في الاستحواذ على تراثهم الباهر[62].

ثانيًا: مواطن الذاكرة الأموية[63]

على الرغم من تعدد المحاولات التي استهدفت الذاكرة الأموية بالطمس، فإنها استطاعت أن تصمد أمام مشاريع التشويه، وأن تتحصن في مواطنها من كل أشكال الإلغاء والمحو، ويمكن أن نختزل مجمل هذه الآثار أو المواطن في عدد من المستويات، أهمها:

1. الرواية الموظفة

يُقصد بها الرواية التي مكّنت عددًا من الوجوه الأموية من المحافظة على مكانة مقبولة في ذاكرة المسلمين، وهي رواية موجّهة أو مقيّدة[64]، تم فيها انتقاء المعطيات المتصلة بالماضي على أساس الأطر الدعائية والدينية والسياسية والأيديولوجية أو غيرها[65].

من خلال تعقّب المواقف العباسية من الأمويين في الروايات، يبدو من الصعب الاقتناع بالفكرة القائلة إنها غير قابلة للتغير مع الزمن ووفقًا للظروف وبحسب التوجّهات المهيمنة في الدولة والمجتمع؛ إذ تُطلعنا أخبار الخلفاء العباسيين على وجود حالة من التقبل والاعتراف بإنجازات الأمويين في بعض المناسبات، تقطع مع النظرة المعادية التي ارتبطت بأحداث الثورة، هذه الحالة التي يتحوّل بموجبها الأمويون من صفة الأعداء إلى صفة الأسلاف في إطار تحول العلاقة في نظر برّوت من العدائية إلى الغيرية[66]. وبالرجوع مثلًا إلى مناظرات الخليفة

59 وهو ما أثبته بصفة جليّة المؤرخ جاك شيفولو Jaques Chiffoleau وميشيل لاورس Michel Lauwers وأوتو جيرهارد أكسل Otto Gerhard Oexle في دراسات الغرب الوسيط. Borrut, "La memoria …," p. 39.

60 Ibid., p. 54.

61 Borrut & Cobb, "Introduction," p. 10.

62 Borrut, "La memoria …," p. 55.

63 استنادًا إلى عبارة "أماكن الذاكرة" للمؤرخ الفرنسي نورا، حيث ميّز فيها بين الأماكن المادية، من قبيل المتاحف والمواقع الأثرية والمقابر والمعمار والنصب التذكارية ... والأماكن المجردة، مثل الطقوس والأساطير والمناسبات والأعياد. بيير نورا، "الذاكرة الجمعية"، في: **الكتابة التاريخية**، ترجمة محمد حبيدة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، ص 89. ونعني بكلمة موطن في بحثنا هذا كل أثر من شأنه أن يبلور أو يحفظ جزءًا من ذاكرة الأمويين، سواء كان هذا الأثر ماديًا أم غير مادي.

64 Paul Ricœur, "Histoire et Mémoire, l'écriture de l'histoire et la représentation du passé," *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55ème année, no. 4 (2000), p. 736.

65 كما تحيل الذاكرة المقيدة أو الموظفة مع ريكور على معاني "الذاكرة الملكية" عند جاك لوغوف.
Jaques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 119.

66 Borrut, "La memoria …," p. 50.

معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ/ 661-680م) والصحابي ابن عباس في كتاب **أخبار الدولة العباسية**، يمكن أن نستنتج أنها كانت تصب عمومًا في سياق تبرير الشرعية العباسية، من خلال اعتراف ابن عباس بخلافة الأمويين التي كانت في نظره تعبيرًا عن إرادة الله، بل قام الأمويون وفقًا لهذه المشيئة، بدور رئيس في حماية العباسيين من خصومهم[67]، حيث كان المنظور الأيديولوجي العباسي في لحظة ما يقتضي الاعتراف بفضل ابن أبي سفيان والقبول بشرعية الأمويين في الخلافة.

على الرغم من أن الرواية التاريخية تنقسم عمومًا حول مآثر معاوية، فإن بعض المصادر تبدي تعاطفًا كبيرًا وتبجيلًا لشخص معاوية بن أبي سفيان، وهي أساسًا سنّية ذات طابع متأخر، ذكّرت بدوره في كتابة الوحي وبغيرها من الصفات التي تُعلي من مكانته الدينية[68]. وكانت النابتة في عصر الجاحظ الجهة الأكثر دفاعًا عن الأمويين؛ فقد دعت إلى تبرئتهم من تهمة الابتداع في أمر الدين[69]. وقد استفادت هذه المكانة الدينية لابن أبي سفيان في المصادر من أحداث محنة خلق القرآن؛ إذ حمل وصول الخليفة المتوكل (232-247هـ/ 847-861م) ونهاية عصر الاعتزال تعاطفًا كبيرًا مع الأمويين[70]. كما كانت صورة ابن أبي سفيان موضع دفاع الموالي، حيث يذكر المؤرخ جيمس بلامي دور المحدث عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا (281هـ/ 894م)، وهو أحد موالي الأمويين، في تشكيل تمثّلات إيجابية عن الخليفة ابن أبي سفيان في إطار مواجهة التشيع والاعتزال في بغداد[71].

لم يكن ابن أبي سفيان الخليفة الأموي الوحيد الذي ارتبطت به ذاكرة موظفة ومركبة، فقد أحاطت بصورة الخليفة عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/ 717-720م) دعاية مشابهة إلى حد بعيد، ظهرت فيها الجوانب السياسية والمذهبية والاجتماعية جليًّا، لا يمكن نكرانها[72].

في مستوى أول، كان عمر بن عبد العزيز موضوع دعاية عباسية؛ فقد استثنى العباسيون، إبان ثورتهم، قبره من عمليات النبش، مثلما استثنوا بنيه من عمليات التنكيل والإبادة التي لحقت أبناء الخلفاء الأمويين وأحفادهم وأتباعهم. ويبدو أن كل ذلك لم يكن عفويًا، إذا ما علمنا أن سياسته تلتقي موضوعيًا مع مبادئ الثورة العباسية على إدانة الأمويين[73]. لذلك اعتبروه الخليفة الأموي الوحيد العادل[74]، كما ميّزه الخليفة العباسي المهدي في أثناء زيارته بيت المقدس من غيره من الخلفاء الأمويين ونظرائهم من العباسيين أيضًا، لما أسرّ لوزيره أبي عبد الله أن الأمويين تفوّقوا على العباسيين في أمور أربعة: قبة الصخرة، والجامع الأموي، وعمر بن عبد العزيز، ونجاحهم في التعامل مع الموالي[75]. إلّا أن عمر بن عبد العزيز كان في مستوى آخر موضوعًا استثنائيًا للذاكرة

---

67 El-Hebri, p. 252.

68 أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2 (القاهرة: طبعة بولاق، 1283هـ)، ص 266، 267.

69 الجاحظ، ص 15.

70 Murad, p. 326

71 James Bellamy, "Pro-umayyad Propaganda in Ninth-centry Baghdad in the Works of Ibn Abi-dunya," in: George Makdisi et al. (eds.), *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia. III. Session des 20-25 octobre 1980* (Paris: PUF, 1983), pp. 71-86.

72 عمري، ص 313، 314.

73 ابن عبد الحكم، ص 131، 132.

74 Murad, p. 327.

75 محمد بن شهاب الدين أحمد السيوطي، **إتحاف الأخصاء بفضائل المسجد الأقصى**، تحقيق أحمد رمضان أحمد، ج 2 (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1984)، ص 160.

عند أئمة المذاهب الأربعة وأهل الحديث عمومًا، حينما اعتُبر خامس الخلفاء الراشدين[76]. ويرى برّوت أن عمر بن عبد العزيز كان في سيرة عبد الله بن عبد الحكم موضوعًا لذاكرة المصريين وموالي الأمويين.

اعتبر المؤسس الفعلي للدولة العباسية الخليفة أبو جعفر المنصور (136-158هـ/ 754-775م) أن الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/ 724-743م) هو الرجل القوي، مقارنة ببقية الخلفاء، خاصة المتأخرين الذين كانوا في نظره منغمسين في الترف وفي الجري وراء الملذّات، وهو ما سلبهم، في رأيه، حقهم في الرئاسة الذي منحهم إياه الله[77]. وهو الخطاب الذي يعيد صياغة النظرة الرسمية العباسية إلى الخلفاء الأمويين الذين نزعت عنهم دعاية الثورة العباسية شرعية الخلافة، نحو نظرة مغايرة تستند إلى مرجعية سياسية جديدة تتمركز في فكرة النجاعة السياسية والقدرة على إدارة دواليب الدولة؛ فكانت مساعي الاقتباس من التجربة السياسية والإدارية الأموية اعترافًا صريحًا بشرعيتها[78].

في هذا المستوى بالذات، يمكن أن نلحظ انقلابًا كاملًا في عملية التذكر الخاصة بالخليفة هشام بن عبد الملك، من رغبة ملحّة في طمس كل أثر له من خلال أعمال الثورة الانتقامية التي لحقت رفاته وبنيه في إطار أعمال الإبادة والتمثيل بالأمويين، إلى رغبة مناقضة تسعى لتذكر المقدرة الإدارية والقتالية التي كان عليها جيش ابن عبد الملك، لغرض محاكاته، تدعيمًا لمقوّمات الدولة العباسية الناشئة، في إطار تشكل ذاكرة جديدة تعتني بالتأسيس لدولة القوة والمناعة. لذلك، كانت صورة ابن عبد الملك موطنًا من مواطن الذاكرة الأموية، التي حظيت باعتراف العباسيين في سياق مختلف من الالتزام الأيديولوجي.

2. الشواهد الأركيولوجية

يبدو من العبث في بعض الأحوال إنكار الذاكرة الأموية، خاصة إذا ما تعلّق الأمر بالآثار العمرانية التي بقيت شاهدة على العصر الأموي، كاشفةً عن أهمية الأدوار الدينية والثقافية والحضارية التي اضطلع بها الأمويون، هذه الحقيقة التي أقرّت بها عبارة الخليفة العباسي المهدي[79]، على الرغم من مساعيه ومساعي الخليفة المأمون لمحو ذاكرة أسلافهم الأمويين من بعض الشواهد الأكثر رمزية، مثل قبة الصخرة والمسجد الأموي.

يُعدّ مسجد قبة الصخرة[80] أقدم أثر باق يشهد على نشأة عمارة المسلمين، وكان بناؤه بين عامي 68 و72هـ/ 687 و692م في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، وهو من الناحية الفنية والهندسية عبارة عن تحفة نادرة، عكست جمال الفن والزخرفة عند المسلمين، كما تعتبر المنقوشات التي بداخله من الآيات القرآنية من أقدم النقوش عندهم، وكان بناؤه في إطار تركيز الأيديولوجيا الأموية في مواجهة

---

76 من خلال ذاكرة ممتدة في التاريخ، ساهم في تشكيلها منذ البداية بعض الصحابة المعاصرين لعمر، من أمثال أنس بن مالك وبعض رموز التابعين، واحتفظ بها من جاء بعدهم من الأئمة، مثل الأوزاعي ومالك وصاحب أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل ... وتواصلت مع دُعاة السُنّة في القرون اللاحقة. عمري، ص 312-316.

77 المسعودي، ص 181.

78 يمكن إدراك هذا المعنى في روايات أخرى تذكر اهتمام المنصور بالاستراتيجيات العسكرية التي اعتمدها هشام بن عبد الملك، وتذكر انبهاره بالمستوى التأطيري والقتالي لجيشه. Borrut, "La memoria ...," p. 49.

79 علي الربعي، **فضائل الشام ودمشق** (دمشق: مطبعة الترقي، 1950)، ص 42.

80 بني في عام 69هـ على صخرة صعود الرسول إلى السماء ليلة الإسراء والمعراج.
Oleg Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem," *Ars Orientalis*, no. 3 (1959), pp. 33-62.

عبد الله بن الزبير المعتصم بمكة(81). وكانت أيضًا موجّهةً إلى المسيحيين من خلال رفض عقيدة الثالوث الإلهي(82)، وتعبيرًا من الأمويين عن تفوّق المسلمين على الشعوب الموحِّدة الأخرى وعلى الديانات القديمة(83).

كما كان المسجد الأموي في دمشق أحد شواهد الذاكرة الأموية التي كانت محل انبهار القائد العباسي عبد الله بن علي عند دخوله إلى دمشق(84)، ومحل إعجاب الخليفة العباسي المهدي، والتي تشهد كذلك على أعمال الوليد بن عبد الملك في العناية بدور العبادة في مختلف الأمصار، خاصة منها إعادة بناء المسجد النبوي في المدينة، الذي استقدم له من أجل إنجازه اليد العاملة والفسيفساء من بيزنطة(85)، وقد بيّن فراد دونر أن ذلك يأتي في إطار جلب الاعتراف بعقيدة المسلمين من الخارج وتعزيز الشرعية السياسية والدينية في الداخل(86).

كما شكلت القصور الأموية نمطًا معماريًا مستحدثًا لم يكن معروفًا في شبه الجزيرة العربية، يقوم على مفهومين معماريين رئيسين: الجدار والفناء المربع، وقد تزامن ظهور هذا النمط المعماري، وفقًا للباحثين، مع سعي الأمويين لتعزيز مظاهر هيبة الدولة. وهي عمومًا الأرضية الثقافية والحضارية التي ظهرت فيها القصور في الحضارات القديمة. ويعود إنشاء أغلبية القصور الأموية الرئيسة إلى فترتي الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/ 706-715م) وهشام بن عبد الملك (105-125هـ/ 723-743م)(87)، وظل الطابع الأموي في بناء القصور معتمدًا، فترات متأخرة، ونموذجًا معماريًا مميزًا، يمكن معاينته في عدد من القصور العباسية، مثل قصر أبي جعفر المنصور في بغداد(88). وقد دافع عدد من المؤرخين عن حقيقة النمط الأموي، وعن فكرة التجديد في تصوّرهم للفضاء الحضري؛ فاعتبروا أن هذا النمط المعماري كان من ميزات منطقة الشرق الأدنى إلى حدود القرن الثاني عشر، معتبرين إيّاه بداية تصوّر المسلمين للحياة الحضرية. مثلما تحدّثوا عن الجذور الأموية لقصر الزهراء في قرطبة، حينما تفطّنوا إلى تطابقه مع قصر جبل القلعة في عمّان الذي بناه الأمويون(89). وتُعدّ لوحات قصير عمرة أهم الشواهد التي تُعبّر عن تصوّر الأمويين لذواتهم كأباطرة وسلالة مختارة لقيادة المؤمنين(90). وهو ما جاء في وصف ابن خلدون لهم في كتاب **العبر** لما جعل منهم بناة للإمبراطورية، وهي خاصية لا يمكن لأي سلالة أخرى أن تدّعيها؛ إذ يظهر الأمويون كأنهم من وضع نسق تاريخ المسلمين، وكل من جاء بعدهم نسج على منوالهم(91).

81 بثينة بن حسين، **الدولة الأموية ومقوّماتها الأيديولوجية والاجتماعية** (تونس: كلية الآداب بسوسة، 2008)، ص 244.

82 Donner, p. 192.

83 Borrut& Cobb, "Introduction," p. 6.

84 Ibid.

85 محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: تاريخ الطبري**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي (عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.])، ص 1236.

86 Donner, p. 191.

87 Grabar, pp. 141-148.

88 Ibid., pp. 165, 166.

89 Ibid., p. 141.

90 Borrut & Cobb, "Introduction," p. 11.

91 Martinez-gros, p. 169.

3. ذاكرة التأسيس للثقافة والهوية[92]

نعني بها المنجز الذي تركه الأمويون، وغمرت بعضه طبقات النسيان، وظل بعضه الآخر في غياهب التجاهل والنكران، مسكوتًا عن قيمته وغير معرّف به، على الرغم من طابعه التأسيسي في بناء الفكر والثقافة، وفي صياغة معالم هوية العرب المسلمين.

أ. تعريب نظم الدولة وتطوير أيديولوجيا الحكم

قام الأمويون بدور تأسيسي في ترسيخ نظم الدولة الناشئة، وفي تطوير العقائد السياسية وتطوير أيديولوجيا الحكم، ولعل أهم الإنجازات التي تحتفظ بها الذاكرة للأمويين هو إنشاء العملة العربية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان بين عامي 74هـ/ 694م و77هـ/ 697م، والتي تُعرف بعملة "الخليفة الواقف"؛ إذ كانت صورة الخليفة على الدنانير وهو واقف، متقلّدًا سيفه ومرتديًا اللباس العربي[93].

كما لم يُخف الأمويون خلفيّتهم الثقافية بوصفهم عربًا في إطار سعيهم الواضح لربط الإدارة باستعمال اللغة العربية في الوثائق والسجلات المختلفة في عهدي الخليفتين عبد الملك بن مروان وخلفه ابنه الوليد للتخلّص من التبعية لبيزنطة والفرس[94]. ويذكر محمد بن جرير الطبري أن عملية التعريب بلغت ذروتها مع هشام بن عبد الملك[95]؛ إذ أخذت شكلًا عربيًا مسلمًا، وجده العباسيون على أحسن صورة. وقد أفضى تطوّر الإدارة في العهد الأموي إلى بروز نخبة من الكتّاب المهرة الذين مهّدوا لظهور وظيفة الوزير في العصر العباسي[96].

كان الأمويون إضافة إلى ذلك وراء تطوير أيديولوجيا الحكم عند المسلمين من خلال تشييدهم، في عهد هشام بن عبد الملك ومروان بن محمد، العديد من الحجج المجازية لإضفاء الشرعية على حكمهم، التي ذكرها الإداري الأموي عبد الحميد بن يحيى، ودرستها وداد القاضي. ومن أهم هذه الحجج أن الله سلّم خلافة محمد إلى الأمويين باعتبارهم "خلفاء لله"[97]، وطاعتهم واجب مقدّس، بوصفهم حُماة الإسلام ورمز وحدة الجماعة. وقد بيّنت المؤرخة القاضي اعتماد حكّام المسلمين لاحقًا، هذا الإرث الأموي لتبرير شرعية حكمهم[98].

ب. حماية الأثر المقدّس وتأطير النشأة الثقافية[99]

---

92 نقترب في هذا المستوى من مفهوم "الذاكرة الحضارية" لعالم الآثار الألماني يان أسمان Jan Asman الذي عنى بها الذاكرة المؤسسة للهوية، وهي عبارة عن مخزون حضاري خاص بكل مجتمع، ويرسم له صورته الذاتية، ويتكوّن من نصوص وصور وطقوس ورموز متعارف عليها جماعيًا، وتستند إليها حضارة ما في بناء وعيها بذاتها. يان أسمان، **الذاكرة الحضارية الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى**، ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغني رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 259.

93 بن حسين، ص 245.

94 تذكر الروايات جهود سليمان بن سعد الخشني كاتب عبد الملك بن مروان وأبنائه في ترجمة الدواوين من الرومية والفارسية إلى العربية في بلاد الشام والعراق. أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب**، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 40.

95 الطبري، ص 203.

96 أشهرهم سالم أبي العلاء كاتب هشام بن عبد الملك؛ وعبد الحميد بن يحيى كاتب آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد. رضوان السيد، "الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية"، **الاجتهاد**، مج 1، العدد 4 (صيف 1989)، ص 13.

97 Crone & Hinds, pp. 4-23.

98 Donner, p. 203.

99 قد يتضمن المعنى الشامل للإرث الثقافي عددًا من الأبعاد، مثل الموروث السياسي والأيديولوجي والديني التي أفردنا عناصر خاصة بها في ما تقدم من الدراسة، إلّا أننا في هذا العنصر بالذات سنعتمد المفهوم الثقافي في معناه الضيّق، وتحديدًا ما تعلق بالأدب والمعارف واللغة.

تتشكل الذاكرة الأموية أيضًا من إرث ديني غير ملحوظ وخفي، لكنه محفوظ وتتوارثه الأجيال، ويُحفظ للأمويين دورهم في العناية بالدين باعتباره عنصرًا مُحدّدًا في هوية المجتمع الناشئ، وهو ما أوضحه دونر في حديثه عن جهود الأمويين في إضفاء الشرعية على حكمهم الذي دلّ عليه إرثهم الصامت، على حد تعبيره[100]. ومن بين شواهد هذه الذاكرة الصامتة ما اتّخذه الخلفاء الأمويون من أعمال أسهمت في تحديد الطقوس الأساسية في الإسلام، مثل الصلاة اليومية وصلاة الجمعة والحج والصيام، التي كانت، في رأيه، أقل وضوحًا وتنظيمًا مما أصبحت عليه في الفترة الأموية[101].

تذكر المصادر أيضًا تأسيس الخلفاء الأمويين للمآذن[102]، كما أثبت بعض المؤرخين أن ظهور المحراب المقعّر كان مع الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك في أثناء ترميم مسجد المدينة. ورجّح بعض الأركيولوجيين وجود اضطراب في وجهة القبلة في بعض المساجد قبل هذا التاريخ، وهو ما دلّ عليه بعض الإشارات الأركيولوجية حول أحد المساجد في سورية؛ الأمر الذي دفع بعضهم إلى استنتاج أن الأمويين، وتحديدًا مع الوليد بن عبد الملك، قاموا بتصويب وجهة المحراب[103] إلى مكة على نحوٍ لا لبس فيه ولا اضطراب[104]. كما لا تنكر الروايات دور الأمويين في حماية النصوص الدينية من خلال الاهتمام بالقرآن. وتعود جهود الأمويين في هذا الصدد إلى فترة معاوية بن أبي سفيان وواليه على العراق زياد بن أبيه[105]، ولاحقًا إلى جهود الخليفة عبد الملك بن مروان وواليه على العراق الحجاج بن يوسف[106]. وقد صنّف بعض المؤرخين هذه الإجراءات ضمن أشهر الأعمال التي تُحسب للأمويين[107]؛ لما لها من طابع التأسيس في حماية المقدّس[108]. ومن هذه الجهود ما اتصل بمساعي جمع الحديث النبوي مع عمر بن عبد العزيز[109].

أدى الأمويون أدوارًا رئيسة في تنشيط الحركة الأدبية الناشئة، بالاهتمام بالمعارف وتدوينها وترجمتها، وبالعناية باللغة العربية، وذلك باحتضان الحركة الشعرية والنثرية عبر تشجيع الخلفاء والولاة للشعراء في مقابل مدحهم ومناصرتهم[110]. كما نبغ من الخلفاء أنفسهم وأبنائهم كثير من الشعراء الذين ذكرهم كتاب **الأغاني**[111]. وأسهم استقبال الأمويين لأهل الخطابة والكلام في مجالسهم ومحافلهم في الدفع بالحركة الأدبية الناشئة، وعكس هذا المناخُ رقيَّ العقل العربي بما وصل إليه من انفتاح على كنوز الثقافات الأخرى،

---

100 Donner, pp. 187-211.

101 Ibid., p. 194.

102 Ibid., p. 197.

103 لا نعتقد أن هذا الأمر كان شائعًا، أو أنه دليل على اختلاف في وجهة القبلة في المساجد؛ لأن شيئًا من هذا لم يذكر في الروايات فيما نعلم، وقد يُعزى ذلك إلى أخطاء في تصويب وجهة المحراب في أثناء تشييد المساجد.

104 Donner, pp. 197-200.

105 كلف زياد بن أبيه أبا الأسود الدؤلي بنقط الإعراب على المصحف، وذلك بضبط الشكل من فتح وضم وكسر.
De Prémare, pp. 292, 293.

106 عملية نقط الإعجام، وفيها تم تمييز بعض الحروف المتشابهة بعضها من بعض. عبد الله بن أبي داود السجستاني، **كتاب المصاحف**، صححه ووقف على طبعه آرثر جفري (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1936)، ص 117.

107 المرجع نفسه، ص 118

108 De Prémare, p. 296.

109 عمري، ص 274، 297.

110 حيث كانت أفضل مدائح الفرزدق في الحجّاج خشية من بطشه، مثلما مدحه جرير وثمّن سياسته في القضاء على الخصوم وإشاعة النظام. **ديوان الفرزدق**، تحقيق علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 21،14، 24، 108.

111 اشتهر من بينهم يزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك وابنه الوليد بن يزيد.
Hilary Kilpatrick, "Umar Ibn Abd Al-Aziz. Al-Walid Ibn Yazid And Their Kin, Images of the Umayyads in the 'kitab al-Agha," in: Borrut& Cobb (eds.), pp. 63-86.

وترجم أصداء السجال القائم بين فرق المسلمين. ويمكن اعتبار الروايات الواردة عن دفاع الأمويين عن الفكر الجبري[112]، وعن حواراتهم مع الخوارج ومع القدرية[113]، خاصة مع غيلان الدمشقي حول المشيئتين الإلهية والبشرية، أو تلك التي تناقلتها المصادر المسيحية عن الحوار الديني بين الخليفة عمر بن عبد العزيز والملك البيزنطي ليون الثالث[114]، أهم مظاهر إسهام الأمويين في تنشيط حركتَي الفكر والعقيدة في تاريخ المسلمين المبكر[115]. ويُعدّ رصيد المعارف المأخوذ عن مجالس الخلفاء الأدبية[116] نواةً لعلم البلاغة العربي وللمعارف التاريخية وغيرها[117]. كما ذكرت الروايات أخبارًا كثيرة عن اهتمام الأمويين بكتب النجوم والكيمياء والطب[118] والفلسفة[119]، وعن دورهم في حماية اللسان من اللهجات المحلية واللكنات الدخيلة باعتنائهم بالمصحف[120]، وهو ما يعتبر عملًا تأسيسيًا في حماية اللسان والثقافة والهوية.

خاتمة

توصّلنا في المبحث الأول من هذه الدراسة إلى التعريف بنشأة المبحث التاريخي للذاكرة من الناحيتين التاريخية والمنهجية. هذه النشأة المنبثقة عن توجّهات التاريخ الجديد الذي يُعنى بالذهنيات والبنى الفوقية في دراسة الظاهرة التاريخية، وهو المبحث الذي يفترض دور الأطر الجماعية ودوائر التحكم السياسية والعقائدية وغيرها في الكتابة التاريخية، بتأثيرها في نشاطات الذاكرة القائمة على آليتَي التذكّر والنسيان. كما أتينا في المبحث نفسه على أهم ما أُنجز من دراسات عن الذاكرة الأموية، ما مهّد لنا منهجيًا دراسة أشكال النسيان التي لحقت الأمويين، واستهدفت تاريخهم بالطمس والإخفاء والتشويه، وذلك بالحطّ من شرفهم والطعن في شرعيتهم ومحاربة ذكراهم.

أما في المبحث الثاني، فقد اتجهنا إلى الكشف عن مجمل المواطن التي استطاعت من خلالها الذاكرة الأموية الصمود في وجه إرادة النسيان والتجاهل، ووجدنا أنها تتحصن بمكامن عدة، أهمها ما رشح عن الرواية الموظفة زمن العباسيين[121]، التي كشفت عن تقلّبات

---

112 Décobert, p. 24; Jong F., "Khalifa," *Encyclopédie de l'Islam*, p. 971.

113 Murad, pp. 283-291.

114 Robert Hoyland, "The Correspondence of Leo III (717-41) and Umar II (717-20)," *Aram*, no. 6 (1994), pp. 165-177; Arthur Jeffry, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," *The Harvard Theological Review*, vol. 37, no 4 (1944), pp. 269-332.

115 كما اعتبر عدد من الكتّاب والمؤلفين، مثل الجاحظ في كتابه **البيان والتبيين**، بعض الخلفاء الأمويين من أعلام الخطابة، مثل معاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز ويزيد الناقص، كما اعتبر اللغويون الحجاج بن يوسف وزياد بن أبيه من مشاهير الخطابة. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج 1، ط 7 (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1998)، ص 352.

116 أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 3 (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 31، 32.

117 احتفظ الجاحظ بأجزاء من الحوارات التي كانت تدور بين معاوية بن أبي سفيان ودغفل بن حنظلة السدوسي، وقد دوّنت في كتاب عنوانه **التضافر والتناصر**، مثلما أمر ابن أبي سفيان بتدوين ما يقصه عبيد بن شرية الجرهمي عن أخبار ملوك العرب الماضين، وهو محتوى كتاب **أخبار الأمم الماضية** الذي كان متداولًا في عصر المسعودي. كما ارتبط أدب المثالب في بداياته على سبيل المثال بزياد بن أبيه لتأليف فيها، مثلما ظهرت أولى المؤلفات الفقهية في عصر الحجاج. الجاحظ ، **البيان والتبيين**، ج 1، ص 121-247؛ النديم، ص 102.

118 أحمد بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق عامر النجار، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص 33-35.

119 النديم، ص 182.

120 جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 8 (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: دار النهضة، 1970)، ص 182.

121 لا يمكن حصر عملية التحكم في الذاكرة دائمًا في الأطر الخاضعة للسلطة؛ لأن التاريخ الأموي الذي أُعيدت كتابته في الفترة العباسية خضع لتأثيرات مختلفة، منها ما كان من المناوئين لهم، خاصة العلويين، وقد اكتفى البحث بإدراج نماذج من التحكم العباسي لإبراز كيفية اشتغال الذاكرة ودورها في عملية التدوين، كما أن الاقتصار على هذه النماذج لا يُدرج في إطار الدفاع عن الأمويين، أو في سياق المفاضلة بين السلالتين، إنما الغرض هو تأكيد طبيعة التأثيرات التي تتعرض لها الكتابة التاريخية وعلاقة ذلك بالأطر السياسية والثقافية السائدة.

الذاكرة وصراعاتها التي اقتضتها شعارات الثورة العباسية وشرعيتها، من خلال ما ورد عن أحداثها، وعن تمثّلات العباسيين لأسلافهم الأمويين المتغيرة بتغيّر طبيعة الشرعية ومتطلّباتها. كما تمّت العودة إلى أعمال الأركيولوجيين للوقوف على شواهد الذاكرة المعمارية للأمويين، لنبرز ارتباطها بطابع التشييد لنمط فني خاص بهم وبالمسلمين. إلّا أن مكامن الذاكرة الأموية الأكثر دلالة وعمقًا في تاريخ المسلمين ما كان في الغالب خفيًا غير ملحوظ، متصلًا بهوية المسلمين الناشئة وبثقافتهم، دلّت عليه في الغالب معالم صامتة كثيرة، لكنها عصيّة عن إرادة النسيان، لارتباطها بفعل التأسيس للدولة والفكر والأدب واللغة والمقدّس والطقوس، وهو ما سعينا لتوضيحه من خلال أمثلة بارزة في العنوان الأخير "ذاكرة التأسيس للثقافة والهوية".

أردنا من ذلك كله إثراء المتداول من المقاربات المنهجية[122]، وتدعيم المنجز في الدراسات الأموية التي تحتاج في نظرنا، على أهمية ما تحقق، إلى مزيد الضبط المنهجي والإحكام الإبستيمولوجي من أجل فهم قوانين الذاكرة التي صاغت الرواية التاريخية، ومن أجل تحكيم الصراع بين الذاكرة والتاريخ، وهو ما يزعم المبحث التاريخي للذاكرة العمل من أجله.



122 التزم قسم منها بكتابة تاريخ كرونولوجي حدثي لا أكثر، في حين اهتمت أقسام أخرى بتاريخ المؤسسات الاجتماعية الاقتصادية والعقائدية وغيرها في إطار الانضباط عمومًا لتوجّهات المدارس السائدة قبل الثورة الأسطوريوغرافية التي أحدثتها مفاهيم التاريخ الجديد.

المراجع

References

العربية

ابن أبي أصيبعة، أحمد. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق عامر النجار. القاهرة: دار المعارف، مصر، 1996.

ابن الأثير، علي بن الحسين. **الكامل في التاريخ، وبهامشه تاريخ مروج الذهب ومعادن الجوهر**. مصر: [د. ن]، 1885.

ابن بكار، الزبير. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي العاني. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1996.

ابن عبد الحكم، عبد الله. **سيرة عمر بن عبد العزيز**. ط 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1345هـ.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. ط 2. بيروت: دار صادر، 2004.

أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده. تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت: دار الطليعة، 1978.

أسمان، يان. **الذاكرة الحضارية الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى**. ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغني رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

الأصفهاني، علي بن الحسين بن الهيثم. **الأغاني**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 2008.

البحراني، هاشم. **البرهان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2006.

بردي، يوسف بن تغري. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1963.

البلاذري، أحمد. **أنساب الأشراف**. بيروت: دار الفكر، 1996.

بن حسين، بثينة. **الدولة الأموية ومقوماتها الأيديولوجية والاجتماعية**. تونس: كلية الآداب بسوسة، 2008.

تيمومي، الهادي. **مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم**. تونس: دار محمد علي، 2003.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. ط 7. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1998.

______. **الرسائل**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط 2. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1964.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتّاب**. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

ديوان الفرزدق. تحقيق علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

الذهبي، محمد. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق بشار عواد معروف. مج 3، بيروت: دار صادر، 2003.

الربعي، علي. **فضائل الشام ودمشق**. دمشق: مطبعة الترقي، 1950.

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009.

السجستاني، عبد الله بن أبي داود. **كتاب المصاحف**. صححه ووقف على طبعه آرثر جفري. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1936.

السيد، رضوان. "الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية". **الاجتهاد**. المجلد 1، العدد 4 (صيف 1989).

السيوطي، محمد بن شهاب الدين أحمد. **إتحاف الأخصاء بفضائل المسجد الأقصى**. تحقيق أحمد رمضان أحمد. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1984.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك: تاريخ الطبري**. اعتنى به أبو صهيب الكرمي. عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت].

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: دار النهضة، 1970.

عمامو، حياة. "ماهية المصادر الإسلامية المبكرة واختلاف آراء الباحثين في أهميتها التاريخية". **أسطور**. العدد 6 (تموز/ يوليو 2017).

عمامو، حياة ولطفي عيسى ومنصف التايب. **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية**. تونس: دار الأمل، 2005.

عمري، المعز. "عمر بن عبد العزيز بين التمثل والتاريخ". أطروحة أعدّت لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس1. 2018.

الكتابة التاريخية. ترجمة محمد حبيدة. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التاريخ: اتجاهات مدارس مناهج**. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. القاهرة: طبعة بولاق، 1283هـ.

______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

مصطفى، شاكر. **التاريخ العربي والمؤرخون**. بيروت: دار العلم للملايين، 1983.

النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. **كتاب الفهرست في أخبار العلماء والمصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم**. تحقيق رضا تجدد. طهران: [المحقق]، 1971م.

يزبك، قاسم. **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**. بيروت :دار الفكر اللبناني، 1990.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. النجف: المكتبة المرتضية، 1358هـ.

الأجنبية

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri 1: Historical Texts*. Oriental Institute Publications. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Aymard, Maurice. "History and Memory: Construction, Deconstruction and Reconstruction." *Diogenes*. vol. 51, no. 1 (2004).

Borrut, Antoine & Paul Methuen Cobb (eds.). *Umayyades legacies*, *Islamic History and Civilization*. vol. 80. Leiden: Brill, 2010.

Borrut, Antoine. "Entre tradition et histoire: Genèse et diffusion de l'image de Umar II." *Mélange de l'université Saint-joseph*. no. 58 (2005).

_______. *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers omeyyades et les premiers abbassides (v. 72-193/692-809)*. Leiden: Brill, 2011.

_______. "Introduction: La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. no. 129 (juillet 2011).

Broun, Jonathan. *Canonisation de Boukhari et Muslim, The formation and Function of the Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill, 2007.

Cheddadi, Abdesselem. "A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: La mémoire islamique." *Studia Islamica*. no. 74 (1991).

Comero, Viviane. "La figure historique d'Ibn 'Abbâs." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. no. 129 (2011).

Crone, Patrice & Martin Hinds. *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University press, 1989.

De Prémare, Alfred Louis. "Ayyam al-Arab- Ayyam al-islam. Tufayl Ibn 'amr al-dawsi." *Arabica*. no. 46 (1999).

Décobert, Christian. "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam." *Archives de sciences sociales des religions*. no. 125 (Janvier - Mars 2004).

Elad, Amikam. "Aspect of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Califate." *Jerusalem Studies Arabic and Islam*. no. 19 (1955).

El-hebri, Tayeb. "The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbasids." *Journal of Near Estearn Studies*. vol. 61, no. 4 (2002).

Geary, Patrick. *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*. Paris: Aubier, 1996.

Goldziher, Ignaz. *Muhammedaniche Studien II*. Halle: max Niemeyer, 1890.

Grabar, Oleg. "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem." *Ars Orientalis*. no. 3 (1959).

Gregor, Schoelor. *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Collection: Islamiques. Paris: Puf, 2002.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925.

Hoyland, Robert. "The Correspondence of Leo III (717-41) and Umar II (717-20)." *Aram*. no. 6 (1994).

Humphreys, Stephen. "Modern Arab Historians and the challenge of the Islamic Past." *Middle Eastern Lectures*. no. 1 (1995).

Jeffry, Arthur. "Ghevond's Text of the correspondence between 'Umar II and Leo III." *The Harvard Theological Review*. vol. 37, no. 4 (1944).

Lassner, Jacob. "Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the Art of Abbasid Apologetics." *American Oriental Society*. no. 66 (1986).

Le Goff, Jaques, Roger Chartier & Jacques Revel (eds.). *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978.

Le Goff, Jaques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.

Makdisi, George et al. (eds.). *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia. III. Session des 20-25 octobre 1980*. Paris: PUF, 1983.

Martin, Jean Clément. "Histoire, Mémoire et Oubli: Pour un autre régime d'historicité." *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. vol. 47, no. 4 (2000).

McKitterich, Rosamond. *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University press, 2004.

Murad, Hasan Qasim. "Was 'Umar II a True Umayyad'?" *Islamic Studie.* vol. 24, no. 3 (Autumn 1985).

Nora, Pierre & Jaques Le Goff. *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974.

Nora, Pierre (ed.). *Les Lieux de Mémoire*. Tome. 1, 2, 3. Paris: Gallimard, 1984, 1986, 1992.

Ricœur, Paul. "Histoire et Mémoire, l'écriture de l'histoire et la représentation du passé." *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. 55ème Année. no. 4 (2000).

Robinson, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Schmitt, Jean Claude & Otto Gerhard Oexle (dir.). *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002.



التسلم Received
2021-02-09

التعديل Revised
2021-08-22

القبول Accepted
2021-10-03

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/PHSH1519

طلال الجسار | Talal Aljassar*

وثيقة الاثني عشر

خطاطة في تنظيم العلاقة بين الدين والقانون في ألمانيا اللوثرية

The Twelve Articles

A Sketch of the Relationship between Religion and Law in Lutheran Germany

اشـتعلت في ألمانيـا، في القرن السـادس عشر ميلاديًّا، ثورة واسـعة أُطلـق عليها "ثورة الفلاحـين الألمانية" طوال عدة سنوات، وأفرزت خُطاطة مبدئية للدخول في مفاوضات بين الفلاحين والسلطة الحاكمة سُمّيت "وثيقة الاثني عشر"، وهي تتكـون مـن اثني عشر بنـدًا. وحملت هذه الخطاطة معنًى جديدًا في تفسـير الحق الإلهي. وبناءً عـلى ذلك، انبثقت فكرة إعادة تنظيم القوانين بين الكنيسـة والمجتمع المدني، وجرى تقديم دسـتور أوليّ متواضع وأفق إنساني جديد في كُنه الحقوق الإنسـانية بالنسـبة إلى مجتمع مُغلق، وهذا ما تريد الدراسة الكشـف عنه، فضلًا عن اختبار مدى صحة هذا الأمر. وقد خلصت الدراسـة إلى أن الثورة فشـلت في تحقيق أهدافها، إلا أنّ التفكير الثوري القائم على وضع ضوابط تنظيمية حقوقيّة قد استقرّت جذوره في العقول.

كلمات مفتاحية: ألمانيا، التاريخ الوسيط، ثورة الفلاحين، الدستور، حقوق الإنسان.

In the sixteenth century, a revolution was ignited in Germany that lasted several years, dubbed the Great Peasant Revolt. An initial plan for the peasants and the ruling authority to enter negotiations, called the Twelve Articles, was drawn up, consisting of twelve clauses. This document carried a new interpretation of divine truth and from it emerged the idea of reorganizing the laws between the Church and civil society. This study seeks to document and evaluate the proposition that this document drafted a modest preliminary constitution and a new horizon for human rights in a conservative society. The revolution failed to achieve its goals, but nascent revolutionary thinking based on the establishment of human rights provisions took root.

Keywords: Germany, Medieval History, Peasant Revolution, Constitution, Human Rights.

* أستاذ اللغة العربية الحديثة في جامعة الكويت.

Professor of Modern Arabic Language at Kuwait University.

omrimoez1@gmail.com



مقدمة

لم تكن الثورة الفرنسية (1789-1799)، التي استطاعت القضاء على النظام المَلَكي في فرنسا ما جعل عنفوانُها يطير إلى الدول الأوروبية التي كانت ترزح أيضًا تحت مَلَكيات سلطوية، هي أولى الثورات الأوروبية الداعية إلى الحرية والمساواة، بل سبقتها بمئتين وخمسين سنة ثورة تستحق التوقف عندها، لأنها كانت نتيجة انتشار مفاهيم جديدة لماهية الحرية وحقوق الإنسان ودور المؤسسات الدينية في المجتمع، ألا وهي "ثورة الفلاحين الألمانية" (1524-1526)، بيد أن وهج الثورة الفرنسية يبقى حاضرًا مشتعلًا لنجاحها، في مقابل فشل ثورة الفلاحين الألمانية، لكن مع ذلك أفرزت الأخيرة خُطاطة[1] تحمل مطالب الفلاحين إلى السلطة الحاكمة.

تحاول هذه الدراسة رصد تعريف أسباب وأُسس هذه الخطاطة، التي نتصور أنها متشابهة النشأة والهدف مع الدساتير الحديثة من الناحية القانونية شكلًا وموضوعًا، حين قدّمها الفلاحون الألمان الثائرون على الأوضاع الاجتماعية إلى السلطة الحاكمة في ولاية شوابيا العليا الألمانية، والتي تهدف إلى إعادة تنظيم العلاقة بين فئات المجتمع، وبسط عدالة القانون، وتوفير الحرية للأفراد، وإبطال القنانة في ظل مجتمع يئنّ تحت وطأة النظام الفيودالي، وإيقاف ما وجدوه من ظلم بسبب تحالف أمراء الدنيا والدين ضد الفلاحين والعامة، كذلك إيقاف تسلّط الكنيسة واحتكارها تفسير الكتاب المقدس. لكن من الأهمية بمكان الاطلاع سريعًا على الوضع السياسي والاجتماعي في ألمانيا في زمن ثورة الفلاحين، بعيدًا عن أي سرد تاريخي مُطول. ولتحقيق هذه النتائج المرجوة، اعتمدت الدراسة على خطوات منهج البحث التاريخي في تقصّي ماهية خطاطة الاثني عشر، وتوصيفها توصيفًا موضوعيًا، ثم المقارنة العلمية بينها وبين الدساتير الحديثة، للوصول إلى الهدف الدقيق وهو مدى الصحة والدقة في وصف هذه الخطاطة بأنها كالدستور.

أولًا: المجتمع الألماني في القرن السادس عشر

كانت ألمانيا ما تزال جزءًا من الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي قامت على أنقاض الإمبراطورية الكارولنجية عام 962م بتتويج أوتو الأول إمبراطورًا، وعرفت بالمقدسة في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وبالرومانية في القرن الثالث عشر الميلادي، وبالجرمانية في القرن الخامس عشر الميلادي. وخلافًا لنظام الحكم الوراثي في الإمبراطورية الكارولنجية، اعتمدت الإمبراطورية الرومانية المقدسة نظامًا انتخابيًا بموجب قرار بابوي عام 1356م، فسُميت الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي ضمت عدة ممالك وإمارات. ومع بداية القرن الرابع عشر الميلادي، بدأت ألمانيا تأخذ شكلًا سياسيًا جديدًا هو تعدد الممالك والإمارات المُنفصلة داخل أراضيها، بسبب عدم وجود مَلَكية واحدة مطلقة في الدولة كما في فرنسا وإنكلترا، إلا أن هذه الممالك الألمانية كانت جميعها تتبع الحكم الإمبراطوري سياسيًا وبابا روما دينيًا، أما اجتماعيًا فقد عاش الناس تحت سطوة النظام الإقطاعي، الذي يقوم على الطبقية ومبدأ اللامساواة بين الأفراد أمام القانون، ما أدى إلى وجود هرمية مجتمعية واضحة، وهذا ما تكشفه طبقات المجتمع، كما يلي:

1. مكونات الطبقة العليا (الحاكمة)

وتضم من يسيطرون على مؤسسات الحكم والقضاء، ويتحكمون في الفرسان والجنود، ويملكون الأرض ويُسخرون المزارعين، وهم كما يلي:

1 خُطاطة مصدر قياسي على وزن فُعال، من الفعل المبني للمجهول خُط، والجمع خُطاطات، وتعني المكتوب القليل، وهي على وزن قُص قُصاصة والجمع قُصاصات.

أ. الإمبراطور

نظرًا إلى أن الإمبراطور كان يحكم إمبراطورية مكونة من عدة ممالك وإمارات، فإن الأباطرة لم يكونوا موجودين على نحو دائم في ألمانيا، وهذا ما جعل حُكمهم ونفوذهم فيها ضعيفًا[2]؛ فسلطة الإمبراطور المنتخب من ثلاثة من كبار الأساقفة وملك وثلاثة أمراء كانت، في غالب الأحيان، سلطة اسمية.

ب. الأمراء

أدى انصراف الأباطرة عن شؤون ألمانيا إلى انعدام قيام سلطة مركزية قوية؛ ففتح الباب أمام أمراء ألمانيا للتحرر من سيطرة الإمبراطور، وتوطيد نفوذهم وسلطانهم في ممالك أو إماراتٍ منفصلة جغرافيًا لم تكن تعترف سوى بالسيادة الاسمية الإمبراطورية[3]، فأضحى الأمراء رأس الهرم فيها، بسلطة مطلقة في الحرب وفرض الضرائب وتنفيذ القوانين وسكّ العملة. وقد حاول الإمبراطور ماكسيمليان (1493-1519) تقوية السلطة المركزية في ألمانيا كإنشاء جيش واحد وضرائب موحدة، إلا أن الأمراء أحبطوا ذلك.

ج. السادة الإقطاعيون

تميز السادة الإقطاعيون من بقية مكونات المجتمع بنمط عيشهم الباذخ وعقلياتهم، وبقوة العلاقات العائلية عندهم. وقد تحكموا في حقول ومروج وبساتين وغابات وأحراش، وسخّروا المزارعين لخدمتها مقابل جزء من الإنتاج ومجموعة من الضرائب والخدمات.

د. الفرسان أو المحاربون

الفرسان أو المحاربون Bellatores شريحة نبيلة من الرجال الذين أتقنوا فن الحرب وسخّروا أنفسهم للعمل مع الأباطرة والأمراء وبقية السادة الإقطاعيين وحماية مصالحهم نظير مبالغ مالية[4].

هـ. رجال الدين المصلون

تتكون طبقة رجال الدين المصلين Oratores من فئتين[5]:

- الفئة الأكبر منهم يعيشون في المدن والقرى ويشرفون على الصلوات والواجبات الدينية في الكنائس، ولهم سلّم كهنوتي يضم على رأسه البابا ثم الكرادلة فالأساقفة والقساوسة، وكانوا مستقرين في روما.
- الرهبان الذين يعيشون في الأديرة في إطار التنظيمات الديرية، بقصد التعليم والتعلم والعبادة والعمل، والوعاظ الذين يقومون بالحملات التبشيرية.

عُرفت هذه الطبقة بأنها السلطة الفكرية التي احتكرت حق التعليم الديني وتفسير الكتاب المُقدس وإدارة شؤون الحياة الروحية، فأصبحت الكنيسة المتمثلة بالبابوية تملك قوة جامحة، ما جعلها تتحول إلى قوة سياسية بجانب القوة الدينية، ولذلك رفض البابا

2 سعيد عبد الفتاح عاشور، **أوروبا العصور الوسطى**، ط 8 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1997)، ج 1، ص 577.

3 جان بيرنجيه [وآخرون]، **أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت: منشورات عويدات، 1995)، ج 2، ص 139.

4 Friedrich Engels, "Der deutsche Bauernkrieg," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke* (Berlin: Dietz Verlag 1960), Band 7, p. 333.

5 مفيد الزيدي، **موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر**، ط 3 (عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 138.



بونيفاس الثامن (1294-1303) حق الملوك في فرض ضريبة على رجال الدين "الإكليروس"[6]، فزادت ثروة الكنيسة، وفي المقابل فرضت ضريبة على الفلاحين تُسمى العُشر الكنسي أي عُشر بيع محاصيلهم، فأضحى كبار رجال الكنيسة ومقدمو الأديرة سادةً يتحكمون في أراضٍ شاسعة، يسخّرون المئات وأحيانًا الآلاف من الأقنان في خدمتها، وبناء عليه ارتبط مصير رجال الدين بالأباطرة والأمراء والسادة الإقطاعيين.

2. مكونات الطبقة الوسطى

أ. التجار

ب. المواطنون المتعلمون

كالمدرسين والأطباء والمهندسين وكبار الصناع أو الحرفيين المهرة.

3. مكونات الطبقة الكادحة

طبقة كادحة مُعدمة تقبع في أسفل السلّم الاجتماعي، وتتكون من:

أ. طبقة العامة

كأصحاب الحرف المتواضعة والعمال المياومين في القرى والمدن، إضافة إلى شريحة العوام المهمشين من متسولين ومشرّدين ومجذومين وغيرهم من المنبوذين.

ب. طبقة الفلاحين

كان الفلاحون القاعدة التي قام عليها هرم المجتمع آنذاك، واستمدت فئات المجتمع منهم المقومات الأساسية للحياة كالمأكل والمشرب، وقد ذكر الباحث بيتر بليكل أنه "في ضوء الحقيقة، شكّل الفلاحون ما نسبته 80 في المئة من سكان ألمانيا في القرن السادس عشر"[7]، واعتمد عليهم الأمراء والنبلاء في زيادة الثروة من خلال الضرائب والإنتاج الزراعي وتربية الماشية والعناية بالأرض، "لقد كانت كل الطبقات الرسمية في الإمبراطورية تعيش على ذبح الفلاح"[8]. ومع ذلك، فقد كانت طبقة الفلاحين الكبيرةُ موضع ازدراء، ومجردة من الحقوق تقريبًا وعليها التزامات كثيرة، و"أيًا كان الذي يستعبد الفلاح، أميرًا أو نبيلًا أو أسقفًا، فقد كان الجميع يُعاملونه باعتباره حيوانًا لحمل الأثقال أو ربما أسوأ"[9].

وتكونت طبقة الفلاحين من الفئات الآتية:

6 جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ترجمة عزرا مرجان (القاهرة: دار الثقافة، 1990)، ج 4، ص 30.

7 Peter Blickle, *Der Bauernkrieg: Die Revolution des gemeinen Mannes*, 4 ed. überarbeitete Auflage (München: C. H. BECK, 2012), p. 43.

8 Engels, p. 340.

9 Ibid., p. 339.

فئة الفلاحين الأحرار

وهي فئة قليلة العدد من الفلاحين الذين يملكون مساحات محدودة من الأراضي ما وفّر لهم بعض الحقوق، كبيع أراضيهم أو شراء أخرى وبيع مواشيهم ومحاصيلهم وحمل السلاح من دون موافقة السيد الذي يتبعونه مع دفعهم الضرائب له نظير الحماية. إلا أن هذه الفئة مع مرور الوقت بدأت تتضاءل نظرًا إلى ما تتعرض له من ظروف اقتصادية قاسية[10]، فكانت النتيجة أن تحوّل معظمهم إلى الفئة التالية.

فئة الأقنان (عبيد الأرض)

أدت الفوضى والمجاعات وطغيان الأقوياء إلى تحوّل عدد من الفلاحين الأحرار إلى أقنان، أو كما أُطلق عليهم اجتماعيًا "أنصاف الأحرار" أو "أنصاف العبيد"[11]، وهم القسم الأكبر من طبقة الفلاحين الذين يعملون في أراضي السادة والأتباع والكنائس والأديرة مقابل بعض سبل العيش (كالكسوة، والأكل، والسكن). وبذلك أضحت القنانة منزلة بين العبودية والحرية، وفيها لا يتمتع الفلاح إلا بالقليل من الحقوق المدنية، فمن جهة لم يكن القن عبد سيده، بل كانت له حقوق قانونية (كالزواج وتكوين أسرة، والحماية، والسكن) واقتصادية (قسط من إنتاج الأرض التي يستغلها والحيوانات التي كان يرعاها)، ومن جهة أخرى لم يكن للقن حرية التصرف بنفسه وأهله، إذ لم يكن في استطاعته أو استطاعة أحد أفراد أسرته أن يترك ضيعة سيده، أو أن يتزوج من دون موافقة السيد، إلى جانب التزامه بدفع الضرائب. إذًا، فقد ارتبط القن بالأرض وارتبطت به، وهو أداة فلاحتها ولا حق له في أن يملك شيئًا، فالأرض التي يستغلها، والمنزل الذي يقطنه وما هو تحت تصرفه من متاع وماشية ملكٌ للسيد الذي كان يتحكم في القن وعائلته قانونيًا واقتصاديًا، وكان للسيد حق معاقبة الفلاح وسجنه إذا عصى أوامره. وخلافًا للمنزلة السابقة، أي الفلاح الحر، كان على القن دفع ضريبة الرأس[12]. ولذا، كانت علاقة القن بسيده ذات شقين: تبعية اقتصادية، وعبودية شخصية.

ثانيًا: ألمانيا متأهبة للإصلاح ضد الإقطاع

كانت ألمانيا تتحرك نحو الثورة طلبًا للإصلاح الديني والاجتماعي، سواء أدركت ذلك أم لم تدركه، بعد أن تنامت أسباب الثورة التي لا يمكن تفسيرها على نحو منفرد؛ فقد أضعف النظام الإقطاعي ألمانيا كثيرًا من الناحية الاقتصادية، واستُغل الفلاحون أبشع استغلال على أيدي برجوازية ناشئة حضرية، وشكّلت الضرائب المتواصلة ثقلًا على كاهل الناس، وزاد هذا النصَب تحت حكم الإمبراطور شارل الخامس (1520-1550) الذي ترك ألمانيا "ترزح ألمًا تحت وطأة إقطاع رجعي"[13]. ولم يعد الفلاحون قادرين على دفع الضرائب، خاصة خلال فترات الفيضانات أو الجفاف أو المواسم الثلجية التي تؤثر في الزراعة، فبدأ الحكام والنبلاء جمعها بالقوة المسلحة، ما دفع

---

10 ذكر مؤرخو العصور الوسطى بعضًا من أسباب ذلك، وعلى سبيل المثال أن يعجز الفلاح عن دفع دَينه، أو لارتكابه جريمة، أو يرفض الاشتراك في حرب يقودها السيد فيُعاقبه بإنزاله إلى منزلة القن، وبعضهم يدخل عالم الأقنان برغبته تحت سيد قوي لحماية نفسه من عدو.

11 الزيدي، ص 152.

12 استطاع الأسياد أيضًا بموجب "حق السيادة" أن يفرضوا على المزارعين، مهما اختلفت وضعياتهم القانونية، مجموعة من الواجبات التي قسمها العرف الإقطاعي إلى نوعين: 1. واجبات عسكرية، مثل المشاركة في بناء القلاع وترميمها، وتزويد جيش السيد بالمؤونة، وتوفير المأوى للسيد وفرسانه عند مرورهم بالقرية، ونقل المؤن والأسلحة إلى ميدان الحرب. 2. واجبات اقتصادية، مثل دفع ضرائب معينة نظير أمور محددة، على سبيل المثال مقابل استعمال الفرن والطاحونة والمعصرة وغيرها من أدوات الإنتاج التي كانت في ملك السيد دون غيره، وتأدية المكوس العينية مقابل الاستفادة من المراعي (الجبن) والأنهار والبرك (الأسماك) والأحراش والغابات (الخشب والحطب)، ودفع مكوس الأسواق والرسوم الجمركية المفروضة على تجارة العبور.

13 ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة عبد الحميد يونس (بيروت/ تونس: دار الجيل، 1988)، ج 25، ص 260.

الفلاحين العاجزين عن سداد ديونهم إلى الفرار إلى المدن، فأدى ذلك إلى ضعف الإنتاج الزراعي والاقتصادي، فاحتاجت الطبقات الحاكمة إلى خطط جديدة لوقف هذا النزيف، من ذلك إعادة تنشيط القنانة لكبح جماح الهجرة الريفية، ومنع زواج الفلاحين من أسياد مختلفين، بل بقاؤه محصورًا في الأسرة الواحدة، لتكون عائلات الفلاحين مرتبطة بمزارعهم، ولمعرفتهم والتحكم فيهم من وجهة نظر إدارية.

بدأت عملية الأقلمة التنظيمية الجديدة تنتشر في أنحاء ألمانيا كافة، لكن كانت تحتاج إلى موافقة ودعم كنسيَّين مؤطرَين دينيًا. ولما كانت الضرائب في ألمانيا تُقسَّم بين الإقطاعيين وكبار الأساقفة والقساوسة رجال الكنيسة الكاثوليكية في روما المتحالفة في الأساس معهم، فقد وافقت الكنيسة على القنانة باسم الدين، ورفضت كل محاولات تغيير أوضاع المجتمع الجديدة، لأنها وجدت أن في التغيير خطرًا على مصالحها الاقتصادية، ما دفعها إلى ممارسة القمع الفكري ضد كل ما لا يتوافق مع منهجها وآرائها، فظهرت محاكم التفتيش للتخلص من المفكرين الأحرار بحجة التمرد والهرطقة، واحتكرت تفسير نصوص الكتاب المقدس، وساعدها في ذلك كون رجال الدين هم الفئة المُتعلمة الكبرى التي مارست كذلك أساليبَ وتبنّت آراءً دينية لتعزيز نفوذها، منها أن الإنسان مذنب على الدوام ولا طريق أو خلاص له إلا عن طريق الكنيسة ورجالاتها وما تقدّمه من صكوك وتأمر به من أفعال، فهي المسؤولة عن شؤون الحياة الروحية، لذا لا بد من أن يخضع للبابا كلُّ مخلوق بشري يريد الخلاص، خاصة بعد أن أعاد البابا بونيفاس الثامن تعريف مبدأ "السيفين" بمرسوم بابوي باسم "يونام سانكت": "السيفان الروحي والمادي كلاهما تحت سلطان الكنيسة، الأول يُستخدَم بواسطة الكاهن، والثاني بواسطة الملوك والقادة ولكن بمشيئة الكاهن وموافقته، وللبابوية السلطة المطلقة على كل الناس وفي كل الشؤون"[14]. لقد رسم كل هذا في نفوس الألمان صورة سلبية عن الكنيسة المُستبدة ورجالاتها الذين يعيشون حياة بعيدة عن المسيحية والزهد، وينافسون رجال الإقطاع في امتلاك الأراضي الزراعية وفرض الضرائب وبيع صكوك الغفران، "حتى ضجَّ الناس بالشكوى من أعلى حاكم إلى أدنى قرويّ من أن الكنيسة عاشت للمال، وأرى أننا نادرًا ما نحصل على شيء من خدم المسيح إلا بالمال: في العماد، في الزواج، في الاعتراف، في دق الأجراس أو في مراسم الدفن دون المال"[15].

ومما أشعل كذلك جذوة الثورة والإصلاح تنامي النزعة القومية، حيث بدأت الدعوات المُستعرة إلى تحرير ألمانيا من تبعية روما الدينية، والانعتاق من الهيمنة الأجنبية المتمثلة بالبابوية التي تدفع لها الكنيسة الألمانية الأموال الضخمة جزيةً وضرائبَ وتبرعاتٍ، والاستعاضة عن ذلك ببناء كنيسة قومية ألمانية وأداء الصلاة بلُغة ألمانية وليست لاتينية غير مفهومة. كذلك كان النبلاء ينظرون بحسد إلى ممتلكات الكنيسة من الأراضي، وينتظرون الفرصة للاستحواذ عليها، وقد وجدوا ضالتهم في حركة الإصلاح الديني. أضف إلى ذلك اختراع الطباعة، ثم ما قدّمته النهضة الإنسانية من أعمال تدعو إلى تحرير العلوم والفكر، حين اهتمت بإحياء التراث اليوناني والآداب الإنسانية. وكتب رجال هذه النهضة الكتيبات الساخرة والهجاء المر بالكنيسة، واتهموها بالجشع وحب المال وإهمال العقل والفكر الحر ونشر الخرافة وطالبوا بإصلاحها[16]، وإن كانوا لم يشقّوا عصا الطاعة ويُعلنوا الحرب العلنية عليها كما فعل القس وأستاذ اللاهوت مارتن لوثر حينما صبّ الزيت على النار بمعارضته الكنيسة والتحريض عليها برفض صكوك الغفران وتقديم رؤية دينية شاملة في المسيحية تعارض ما تطرحه الكنيسة.

14 لوريمر، ص 30.

15 المرجع نفسه، ص 37.

16 وكان منهم الهولندي إيرازموس (1466-1536)، والألمانيان يوهانس روشلن (1455-1522) وأولريخ هوتن (1488-1523).

ثالثًا: انطلاق الثورة[17]

توزعت ثورة الفلاحين[18] في ألمانيا على مجموعات مناطقية لم يكن بينها تنسيق وتخطيط ثوري، بمعنى أنه لم تنطلق الثورة في كل القرى في وقت واحد، بل كانت بحسب معاناة القرية، أو حين تتوافر لها بعض الأسباب كوجود محرضين فيها، أو مما يصل إليها من رسائل تهديد أو تشجيع من قرى ثارت وتطالبها بالانضمام، لهذا كان قيام الثورة تدريجيًا. وبعد أن كانت الثورات مقتصرة داخل القرى وبين أبنائها، بدأ يظهر التنسيق والاتفاق بين الثوار في نهاية عام 1524. في البداية، انطلقت الثورة من ولاية شوابيا العليا[19] Oberschwaben، وانضم بعض العامة القاطنين في المدن إليها، وبدؤوا في تنظيم صفوفهم واختيار قادة لهم، فأخذ الثوار في مدينة لينداو Lindau في التجمع والتداعي حتى بلغ عددهم اثني عشر ألف رجل، مكونين ثلاث مجموعات مقاتلة مسلحة، وهي: مجموعة بالترينغر Der Baltringer Haufen، ومجموعة زيهاوفن Der Seehaufen، ومجموعة آلغويا Der Allgäuer Haufen.

وأيّد الثورة الكثيرُ من رجال الدين الساخطين من الرتب الدنيا الذين كانوا يمقتون السلطة الكهنوتية في روما، منهم الراهب هانز جاكوب الذي أصبح قائدًا ثوريًا، وجمع خمسة آلاف فلاح، وأستاذ اللاهوت والقس توماس مُونتزر أحد المحرضين الأساسيين على قيام هذه الثورة بعدما ألهب مشاعر الفلاحين بكتاباته وشعاراته. وقد كانت سرعة تنظيم الفلاحين لأنفسهم مدهشة، فانطلقت مجموعات الثوار في محيط هذه الولاية تنهب الكنائس والأديرة وقصور الأمراء ومنازل النبلاء، "وأحب الفلاحون ما يفعلون من نهب واستيلاء على الأديرة[20]". وحينئذ تحرك أمير مناطق شوابيا في محاولة لصد الفلاحين، لكنه لم ينجح تمامًا في إيقاف الثورة، لأنها لم تكن ثورة منظمة وحربًا نظامية، بل كانت عبارة عن مجموعات مختلفة، بعضها قد يُباغت مدينة ويحتلها، وبعضها الآخر قد يفشل ويتراجع، وهكذا دواليك، إلى جانب قلة عدد جنودها بسبب وجود الأغلبية مع الإمبراطور في حروبه. تطورت الأحداث واشتعل الصراع علانية خاصة بعد تزايد المناطق الثائرة التي زلزلت جنوب ألمانيا وغربها، وزاد عدد المجموعات المسلحة حتى بلغ عدد الثوار عشرات الآلاف من المدججين بالسلاح، وانتشرت النار في الهشيم. أما سبب إطالة أمد الثورة، فهو أن السلطة كانت تخمد الثورة في قرية أو مدينة، وبعدها تنتفض أخرى.

1. محاولة إصلاح معتدل

بذل بعض الفلاحين المثقفين محاولات حثيثة وأخيرة لدرء الحرب وإيقاف الثورة عن طريق اقتراحهم تحسين أوضاع الفلاحين وتحقيق مطالبهم، فهم لم يكونوا أهل حرب وضرب ولا يرغبون فيها، لكنهم اضطروا إلى رفع السلاح لتخفيف معاناتهم، فقدّموا مئات الشكاوى إلى مجلس اتحاد شوابيا العليا ضد ما يعانونه، يطلبون فيها منهم التفاوض حول هذه الرغبات، ولم يكن نبلاء اتحاد شوابيا العليا جادين في النظر في هذه الشكاوى. لكن، كسبًا للوقت واستعدادًا للمعركة مع الفلاحين لإخضاعهم قسرًا، وافق المجلس على عقد مفاوضات معهم وشكّل فريقًا من النبلاء وأعضاء مجلس المدينة لهذا الغرض، ومع ذلك لم تستمر المفاوضات طويلًا، فقد انفضّ النقاش بعد أيام، ورفض مجلس اتحاد شوابيا العليا إتمام المفاوضات لما وصلت أخبار عودة جيوش أمراء شوابيا العليا من فرنسا التي

17 لم تندلع الثورة فجأة على نحو منظم، بل كان الأمر في البداية احتجاجًا وسخطًا شعبيّين ممزوجين بالرفض لواقع، فظهر هذا الاحتجاج متسلسلًا في بعض المناطق أولًا ثم تطور الأمر بعد رفض السلطة لمطالب الفلاحين مع استعمال القوة المسلحة، ما أشعل الثورة فالحرب بين الطرفين.

18 لا تناقش الدراسة التفاصيل التاريخية للثورة وخط سيرها كاملة.

19 ولاية في جنوب ألمانيا تقع في جنوب شرق بادن فورتمبيرغ وجنوب غرب بافاريا، وأشهر مدنها: كونستانس Konstanz، وكيمتن Kempten، ولينداو Lindau، وميمينجين.

20 Blickle, p. 24.

كانت تساند الإمبراطور في حربه هناك[21]، فاشتعل غضب الثوار خلال المفاوضات، واحتلوا بعض القلاع والأديرة على الرغم من تحذير القادة لهم وأمرهم بالتزام الصبر.

2. جمعية تأسيسية منتخبة

تشاور الفلاحون ومؤيدوهم قبل الاجتماع مع مجلس اتحاد شوابيا العليا، فقرروا إنشاء "الرابطة الإنجيلية للفلاحين" التي تعهدت بتحرير فلاحي ألمانيا من وطأة النظام الإقطاعي[22]، واندرجت مجموعات الثوار جميعها تحت هذه الرابطة، واختير خمسون شخصًا ليكوّنوا لجنة تمثل الثوار أمام السلطات، وكان منهم قادة المجموعات الثائرة وبعض الكُتاب المتعلمين وأساتذة اللاهوت، "وكانت هذه أول جمعية تأسيسية سياسية اتحادية على الأراضي الألمانية"[23]. وفي الحقيقة، لم يغب عن قادة الثوار هزيمة ثورة العامة في إسبانيا قبل سنتين، عام 1522، وهي ثورة كبيرة نجحت في البداية وحررت مدريد من سلطة الإمبراطور والنبلاء، ولكن بسبب قسوتها وهمجيتها تعاون النبلاء للقضاء عليها، ومن أجل ذلك لم يكن هدف بعض قادة الثوار الانغماس في حرب مع الأمراء والنبلاء، بل التوافق والوفاق معهم، لأن ثورة الفلاحين لم تكن تطمع في إسقاط الإمبراطور والأمراء وتغيير النظام السياسي برمته، بل "كانوا يرجون احترام مطالبهم وحقوقهم تحت سلطة إمبراطور قوي"[24]، لذلك حاولوا أن تقوم ثورتهم على أسس دينية وحقوقية وبدعم من الكتاب المقدس، ليكون دافعًا لهم ورادعًا للسلطة عن قتلهم وسبيلًا لتحقيق مطالبهم.

حاول السيد أولريش شميد، قائد مجموعة بالترينغر، الاعتماد على دعم ديني وقانوني قبل لقائه بالسلطة الحاكمة، لعلها تقتنع فتتوقف الثورة، وذلك لعلمه بقوة السلطة عسكريًا، فجُل ما أراد أن يعرض شكاوى الفلاحين بصدق، ولذا اختار كاتبًا مثقفًا بليغًا هو سيباستيان لوتزر ليذهب معه[25]، وقبل الاجتماع ناقش الفلاحون مطالبهم المتعددة التي صاغها الكاتب المُحترف لوتزر بمساعدة القس كريستوف شابيلر في عدة صفحات أُطلق عليها اسم "المقالات أو البنود الاثنا عشر"، ليعرضها شميد على مجلس اتحاد شوابيا العليا، فطبع منها خمسة وعشرين ألف نسخة، وطارت بها الركبان قبل الاجتماع في أراضي الإمبراطورية لتصل إلى أغلب الثوار، فتجمع كلمتهم وتوحّد مطالبهم وتقوّي صفوفهم، وقد جاء الدعم والتأييد للبنود الاثني عشر من الأغلبية الساحقة، ولهذا تعد وثيقة البنود الاثني عشر أول وثيقة مكتوبة للمطالبة بتنظيم عقد اجتماعي جديد وتنظيم إداري حديث لسلطة حاكمة في ألمانيا وأوروبا، كتبتها جمعية تأسيسية منتخبة، وحازت موافقة شعبية في العصور الوسطى.

وحينما اجتمعت الجمعية التأسيسية مع أعضاء مجلس اتحاد شوابيا العليا لمناقشة مطالب الثوار في آذار/ مارس 1525 في منطقة ميمينجين Memmingen، دفعت الجمعية وثيقة الاثنى عشر فقط خلال المفاوضات، وفيها قدّم الفلاحون رؤية عميقة حول الحقوق الأساسية للأفراد، وكان الحِجاج على ذلك من الكتاب المقدس، ما يدل على وعي ديني ورؤية إصلاحية جديدة للمجتمع. وكما هو متوقع، كانت المفاوضات معقدة جدًا، وانتهت من دون أي نتائج تقريبًا؛ لقد "أرادت مجموعة ألغويا تطبيق البنود كاملة، بينما كانت مجموعة بالترينغر تأمل في تسوية سلمية مع السادة. نُوقشت بنود وثيقة الاثني عشر وتمت الموافقة على بعضها"[26].

21 Ibid.; Peter Blickle, *Die Geschichte der Stadt Memmingen, von den Anfängen bis zum Ende der Reichsstadtzeit* (Stuttgart: Konrad Theiss Verlag, 1997), p. 393.

22 Blickle, *Die Geschichte der Stadt Memmingen*, p. 393.

23 Ibid.; Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 23.

24 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 8.

25 Elmar L. Kuhn, *Der Bauernkrieg von 1525 in Oberschwaben* (Ravensburg: Kreissparkasse, 2000), p. 3.

26 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 22.

3. بنود وثيقة الاثني عشر

تتكون بنود وثيقة الاثني عشر من بضع ورقات كُتبت باللغة الألمانية القديمة التي يُطلق عليها اسم Mittelhochdeutsch، و"تحمل شكاوى وبرنامجًا إصلاحيًا وميثاقًا سياسيًا في الوقت نفسه"[27]، وتحتفظ المكتبة العامة في مدينة ميمينجين بنسختين أصليتين منها تعودان إلى عام 1525[28]، وبنودها كالآتي[29]:

- يجب أن تمتلك كل بلدة وقرية حق الاختيار في تنصيب قِسيسها وعزله إن تصرف بطريقة غير لائقة، كذلك يجب على القسيس أن يقدم خُطبته وعِظته من الكتاب المُقدس فحسب ومن دون أي إضافات أو تفسيرات من فهمه؛ فالكتاب المقدس ينص على أننا جميعًا نستطيع الوصول إلى الله من خلال الإيمان الحقيقي وبلا واسطة.
- إن ضريبة العُشر حق لله لا مراء فيه، ونصها مُثبت في الكتاب المُقدس، ولكن يجب أن تُجمع وتُصرف بطريقة مختلفة عما هي عليه الآن، فهذا العُشر يُجمع أولًا من مسؤول كنسي تتفق على تعيينه الجماعة (القرية) بما يعود نفعه على عدة أطراف، فيجب أن يُعطى القسيس المُنتخَب من الجماعة ما يعتبره الجميع ضروريًا وكافيًا لمعيشته مع أسرته، ثم يُوزع الباقي على الفقراء المحتاجين في القرية بحسب الحاجة وبموافقة الجماعة (القرية). أما ما يفيض فيجب الاحتفاظ به لأي أخطار مستقبلية كجفاف الأرض، فحينها تُدفع ضريبة العُشر من هذا الفائض، وأما إذا اتفقت القرية كاملة - في حالة الحاجة المُلحة والجفاف الشديد - على بيع ضريبة العُشر، فلا بأس في ذلك، ولا تُطالَب لاحقًا بدفع هذه الضريبة. وأما ضريبة العُشر الصغيرة التي ابتدعها البشر فإننا لن ندفعها إطلاقًا، ويجب إلغاؤها، فالله قد خلق الماشية للإنسان كي ينتفع بها[30].
- لقد جرت العادة، حتى الآن، على أن يعُدّنا السادة متاعًا لهم، وهذا أمر يدعو إلى الحُزن، لأن المسيح كفّر عن سيئاتنا جميعًا، وافتدى بدمه الزكي المراق الأدنياء والعظماء على السواء وبلا استثناء، ومن ثم فإنه مما يتفق مع تعاليم الكتاب المقدس أن نكون أحرارًا، وهكذا نريد أن نكون.
- مما ليس في الكتاب المقدس ولا من رباط إخوة الدين أن يبقى الفقير محرومًا وغير قادر على صيد السمك والدواجن واللحوم إلا بإذنٍ وموافقةٍ من سيده، فهل أعطى الرب للسيد وحده ذلك الحق في اصطياد جميع الحيوانات، سواء أكان طائرًا في السماء أم سمكًا في الماء، في حين حرّمه على الفقير.
- لقد احتكر السادة الخشب في الغابات التي هي ملك للجميع، فإن كان للفقير حاجة في قطع الأخشاب فوجب عليه أن يدفع لهم مقابل ذلك ضعف السعر، ولأجل هذا فإنه يجب إيقاف ذلك وإعادة جميع الأخشاب التي سُلبت من الغابات ولم يُدفع ثمنُها إلى البلدية في كل مدينة، لكي يستطيع كل محتاج أن يحصل على حاجته منها للبناء أو التدفئة.

---

27 Peter Blickle, *Die Revolution von 1525* (München: Oldenburg Wissenschaftsverlag, 2004), p. 24.

28 يمكن رؤية هذه النسخة في أرشيف مكتبة ميمينجين، في: http://bit.do/fGVRi

29 David von Mayenburg, *Gemeiner Mann und Gemeines Recht: Die zwölf Artikel und das Recht des ländlichen Raums im Zeitalter des Bauernkriegs* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2017), pp. 365-372.

ينظر البنود مختصرة عند: Engel, p. 382.

30 العُشور الكُبرى والصُغرى نوعان من الضرائب الثقيلة التي يدفعها الفلاحون للكنيسة الكاثوليكية، وكان حجم هذه الضرائب وطبيعتها يختلفان في أنحاء ألمانيا، وكانت نوعين: العشور الكبرى تُجبى من عُشر إنتاج محصول الفلاح، في حين تُجبى العشور الصغرى على الماشية. اعترف الفلاحون بالعشور الكبرى ورأوه حقًا لأنه كما ذكروا منصوصٌ عليها في الكتاب المقدس، إلا أنهم عارضوا ورفضوا دفع ضريبة العُشور الصغرى حتى أُجبروا على دفعها قهرًا.

- إن مضاعفة الأعمال والأعباء على كاهل الفلاح من يوم إلى آخر أمر مُحزن، ولذلك نطالب بتحديد هذه الأعمال وتفهّم طاقة الفلاح على القيام بكل هذا، إضافةً إلى أهمية حصول الفلاح على الراحة في يوم الأحد وفقًا لما جاء في الكتاب المقدس، الذي خصصه وقتًا للراحة والعبادة والاجتماعات الدينية.
- أهمية الاتفاق مع الفلاحين قبل السنة الزراعية على تحديد نِسَب المحاصيل، ولا يجوز للسادة المطالبة برفعها بعد ذلك.
- لقد لحق الضرر والخراب الكبير ببعض الفلاحين بسبب أراضٍ مستأجرة غير صالحة للزراعة، ما جعل الغلة في النهاية تكون غير كافية لسداد قيمة الإيجار، ولكي لا يذهب مجهود الفلاح سُدىً فإننا نرجو من السادة تكليف أشخاص أمناء أولًا لمعاينة كل أرض قبل أن يستأجرها، ثم تحديد الإيجار العادل وفق جودتها.
- إن الغرامات الضخمة التي فُرضت في ظل القوانين الجديدة لم تكن تتوافق مع جريرة الأفعال المُرتكبة، بل ظهر أنها أداة بيد السادة والقضاة لمضاعفة غرامة العقوبات وقت الإدانة ضد من يريدون، ولأجل ذلك نريد أن تكون العقوبة لكل جريرة بحسب لوائح العقوبات القديمة المسجلة.
- انتزع السادة لأنفسهم ملكية مروجٍ ومراعٍ من الحقول المشاع، بعد أن كانت ملكًا للجميع، ثم منعوا عنها الفلاحين والعامة، ما سبّب الضرر الكبير للفلاحين ومواشيهم، لذلك نود أن تعود هذه المروج والمراعي لنتشارك فيها جميعًا.
- ينبغي حال وفاة الفلاح أن تسقط الضرائب التي عليه كافةً، خصوصًا ما يُطلق عليها ضريبة الميراث، وهي مشاركة السادة في هذا الميراث، لأننا نرفض نهب أموال اليتامى والأرامل على هذا النحو المُضرّ بهم بما لا يتوافق مع شريعة الله والشرف.
- أخيرًا إن ما قرأتموه آنفًا يوضح رغباتنا. لكن على الرغم من ذلك، إذا تبين أن ثمة خطأً في بند أو أكثر من البنود المُوضحة والمُؤطرة بفضل كلمة الله "الكتاب المقدس"، فإننا نتراجع عنها فورًا وتُلغى إن ظهر لنا هذا الخطأ من الكتاب المقدس، وفي المقابل نريد المحافظة على حقوقنا إن تبيّن أيضًا في الكتاب المُقدس أي بند جديد ضد شريعة الله وما هو فوق المعتاد.

رابعًا: أسس خطاطة الاثني عشر

1. الحق الإلهي

"وقف أولريش شميد في المفاوضات ليسأل أعضاء السلطة: هل يرجع الحق الإلهي إلى الإمبراطور أم إلينا؟ فرد عليه الأعضاء: أنت تسأل عن الحق الإلهي. لكن قل لنا: من يُطبق هذا الحق؟ الرب يُنزل به من السماء ونحن نعمل بهذا الحق"[31].

وأما قانون "الحق الإلهي" Das göttliche Recht فهو مفهومٌ ديني وسياسي شاع في أوروبا القرون الوسطى، وقد استمد الملوك والأمراء من بعض قوانينه حقًا إلهيًا في شرعية الحُكم المُطلق بلا منازع أو معارض لأوامرهم، لأن الملك هو ظل الله في الأرض ونائبه أو ممثل عنه في حكم عباده. وهذا الحق نعمة من الله له، وبناءً عليه فلا يحق لأي قوة في الأرض أن تحاكمه أو تسأله عما يفعل. وقد وفرت الكنيسة الكاثوليكية غطاءً شرعيًا لتوضيح أن الله قد أعطى الملوك حق السلطة الإلهية، وأعطى الكنيسة حق السلطة الروحية.

ومما جاء في قانون الحق الإلهي: "لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مَرتبة من الله. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال

31 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 20.

الصالحة بل للشريرة، أفتريد أن لا تخاف السلطان؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه، لأنه خادم الله للصلاح! ولكن إن فعلت الشر فخَف، لأنه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر"[32].

أطلقت الكنيسة على الحق الإلهي اسم "قانون إرادة الله للخلاص" Der Heilswille Gottes، ثم ذكرت أنه "من أجل الصالح العام وخدمة الناس، فإنها المُختصة والمفوضة بتفسير هذا القانون وتوضيحه وتحديده، لأنها المسؤولة عن شؤون الناس الدينية، ثم إن القانون يتضمن تفاصيل متعددة منها قواعد الحياة كالزواج وتربية الأطفال تربية مسيحية"[33]، بل جعلت الكنيسة قانون الحق الإلهي هو "جوهر وبذرة الدستور الكنسي، ومعيار تنظيم الاختصاصات"[34]. لقد وجدت الكنيسة في قانون الحق الإلهي قوةً كبيرة لإخضاع المجتمع، ولذلك أصبحت له الأولوية على القانون العام. لكن في النهاية لم تلتزم الكنيسة بتقديم تعريف دقيق له.

لقد أصبح قانون الحق الإلهي يُضفي الشرعية والقانونية على قرارات الكنيسة، وفتح لها كل الأبواب، وتجاوزت به كل الصعاب. لكن ثورة الفلاحين الألمانية أرادت إعادة تعريف مفهوم الحق الإلهي بالتوافق مع قانون الحق الطبيعي Naturrecht، اعتمادًا على إسهامات النهضة الإنسانية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، التي كانت تدفع في اتجاه الرجوع إلى المصادر الأولى للمسيحية دون فلسفة القرون الوسطى ودراسة مخطوطات الكتاب المقدس باللغة اليونانية[35]. وعلى الرغم من أن هدف النهضة الإنسانية لم يكن التصادم المباشر مع الكنيسة أو النظام السياسي، كما فعلت الثورة، فإنها حينما أعادت نشر التراث الأوروبي القديم، خصوصًا الدراسات اليونانية المُتقدمة، واهتمت بترجمتها وتفسيرها، فتحت بهذا العمل آفاقًا لإعادة النظر في اللاهوت ودراسته، وأدى الإنسانيون دورًا حيويًا في توعية الناس بما أنتجته الثقافة اليونانية من ثراءٍ في الفكر والأخلاق والفن[36]، وإصلاحٍ تعليمي عن طريق إنشاء الجامعات لإعداد معلمين ومحامين وأطباء وعلماء لاهوت. وهذا كله صبّ في خدمة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية، وزاد عدد الإنسانيين في ألمانيا، وكذلك انتشرت المطابع وراج تأليف الكتب والاتّجار بها والمحاضرات والمناظرات، حتى قال أحد معاصري هذه الحقبة: "إن كل إنسان اليوم يريد أن يقرأ ويكتب"، وكتب آخر: "لا نهاية للكتب الجديدة التي تؤلَّف"[37].

ومن أشهرهم يوهانس روشلين (ت. 1552)، الذي حاول التوفيق بين الأخلاق المسيحية ومفاهيم الإنسانية كالحق الطبيعي استنادًا إلى ما كتب القسيس الإيطالي والفيلسوف توما الأكويني في القرن الثالث عشر عن إعادة إحياء فلسفة قانون الحق الطبيعي المُستنبط من الفلسفة اليونانية الوثنية وتطويره وربطه بالمسيحية الدينية.

كانت المجتمعات الأوروبية المسيحية في العصور الوسطي آنذاك تفضّل، في المقام الأول، القوانين التي ترجع إلى طبيعة دينية أو مرجع إلهي من الكتاب المقدس وتدعمها وتؤيدها، ولذا لم تقم محاولات المفاضلة أو المقارنة أو التمييز أو البحث النظري للمعايير القانونية بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي، خوفًا مما قد يُستنتج أو يُفهم أنه طعن أو تشكيك في المسيحية باعتبارها أساسًا دينيًا قائمًا للمجتمع، ثم نظرًا إلى أن هذا القانون الإلهي كان يُفهم ويُعرف على نحو أساسي بأنه إرادة من الله أو نعمة منه على الملك، وبناء عليه فلا تحتاج السلطة إلى مُناقشة أو تبرير لاستخدامها له، وخاصة أن الكنيسة كانت تطلب من الناس الاتباع من دون مناقشة،

32 رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (الإصحاح 13: 1-4).

33 Peter Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung* (Berlin: LIT Verlag, 2012), vol. III, p. 236.

34 Ibid.

35 عبد العظيم رمضان، **تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث: من ظهور البورجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، ج 1، ص 100.

36 أُطلق عليهم لقب "الإنسانيون"، لأنهم يسمون دراسة الثقافة القديمة بـ "الآداب الإنسانية"، التي ارتكز محور دراستها على الإنسان وفكره وإنتاجه الثقافي.

37 ديورانت، ج 23، ص 263.



ما أمات روح الإبداع والابتكار. لكنْ بدأ اللجوء إلى القانون الطبيعي وتفسير القانون الإلهي يأخذان منحىً آخر مرة أخرى، ويؤديان دورًا مهمًا في سياق التنوير والعلمنة مع النهضة الإنسانية، وغدت حجج قانون الحق الإلهي السلفية موضع شكٍ متزايد، وأخذ الناس يُطالبون بفصل القانون الطبيعي عن الأساس الديني - اللاهوتي الذي وضعه فلاسفة الكنيسة. ومن أجل ذلك، وقبل ثورة الفلاحين، كان الفلاحون في جدال مستمر مع رجال الدين حول القانون الإلهي، ما شجع على قيام حركة أو رابطة "البوندشُوه" Bundschuh[38] عام 1493 ضد آراء الكنيسة التي فرضتها في قانون الزواج وما فيه من عقبات[39].

اعتمدت ثورة الفلاحين، في صياغة بعض القوانين والأهداف والسمات الرئيسة لنظام اجتماعي طموح في بنود وثيقة الاثني عشر، على مفهوم أساسي وهو أن قانون الحق الإلهي يتضمن العدالة الإلهية لجميع البشر، وهو لا يتعارض مع قانون الحق الطبيعي، بل داعمٌ له. وقد تكررت هذه العبارة في جميع الرسائل والمخاطبات بين القرى الثائرة، "وحاول توما الأكويني تفسير الحق الإلهي بأنه سببُ نشأة قانون الحق الطبيعي، الذي اعتمد عليه القانون الوضعي"[40]. أما قانون الحق الطبيعي، فهو يدعو إلى أن إرساء القواعد والقيم والمعايير في التعايش البشري من طبيعة الناس وحاجاتهم، وأن حقوق الإنسان لا تنبع من نوعية وظيفته أو نشاطه في المجتمع، بل من

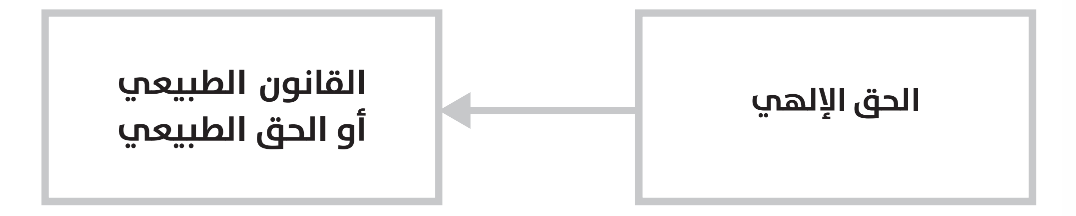
38 وتعني حرفيًا "اتحاد الحذاء"، وترمز إلى حذاء الفلاح المعروف آنذاك المصنوع من رباط جلدي. كانت حركة احتجاجية وانتفاضة في نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر تطمح إلى ثورة ضد الإقطاع والقنانة والنظام القضائي في المجتمع الألماني. التزمت السرية في بداياتها لتجمع حولها الفلاحين والعامة وتُقنعهم، وقد نجحت في جمع آلاف الأتباع من الفلاحين والعامة وخاصة المُتسولين وبعض المُناصرين من رجال دين وفرسان في مناطق جنوب غرب ألمانيا. تُعد هذه الحركة أحد جذور ثورة الفلاحين الألمانية الفكرية والعملية، وكان مؤسسها وقائدها الفلاح المُثقف جوز فريتز Joß Fritz، لكن في عام 1513 استطاعت السلطات الألمانية إنهاء هذه الانتفاضة بسبب خيانة أحد أفرادها، فألقت القبض على أغلب القيادات وقطعت رؤوسهم، إلا أنها لم تستطع القبض على فريتز وانتهت الحركة. ظل فريتز مُختبئًا في غابات جبال الألزاس ومحرّضًا لكن على نحو محدود، وقيل إنه رجع مع قيام ثورة الفلاحين في عام 1524. لكن لم يظهر له دور كبير خلالها، ومن الجدير بالذكر أن فريتز خلال انتفاضته فكّر في حل مع السلطات، فصاغ مع زملائه وثيقة من أربعة عشر بندًا تحمل مطالبات لتقديمها إلى السلطة عند قيام الثورة تُجبرهم على قبول مطالبهم، وانتشرت هذه المطالب بين الأتباع شفويًا وكتابيًا على نطاق محدود، وهي تُعد مشابهة لوثيقة الاثني عشر. لكن كان أغلبها مطالب اقتصادية، وكانت قليلة الاستشهاد بالكتاب المُقدس، ومما جاء في وثيقة الأربعة عشر بندًا:
لا سيادة إلا للرب والبابا والإمبراطور.
تقتصر عقوبات الكنيسة على الأمور الدينية لا الدنيوية.
لا تجوز مضاعفة الفائدة الربوية، وعند تسديد فائدة المبلغ المُقترض يُصبح الفلاح حرًا.
إباحة صيد الأسماك والطيور وقطع خشب الغابات واستغلال المراعي للجميع.
وجود راتب تقاعدي أو مكافأة في النهاية لكل شخص.
مساعدة الكنيسة للعائلات الفقيرة والمساهمة في التجهيز للحروب.
إيقاف الضرائب والرسوم المُرتفعة.
إيقاف الاعتداءات والحروب بين المسيحيين والتفرغ لحرب الأعداء الوثَنِيين.
إسقاط العقوبات والتهم عن أعضاء رابطة البوندشوه وعقاب المُحرضين ضدهم.
اهتمام السلطة بقيام مهرجانات ترويحية للفلاحين والعامة.
توزيع ممتلكات الكنيسة الزائدة على الفقراء.
تصديق الإمبراطور على هذه المطالبات.
في حالة رفض الإمبراطور التصديق، فالاتّفاق على تحالف اتحادي بين الولايات.
تتعهد مجالس اتحاد المناطق بتنفيذ البنود السابقة.
تعد وثيقة جونز بُعدًا روحيًا وامتدادًا فكريًا واضحًا لوثيقة الاثني عشر التي كُتبت بعد وثيقته بعشرين سنة، ومع أنها كتبت قبل أن يعلق لوثر وثيقة الخمس وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران عام 1517، فإنه يتضح أيضًا ارتفاع الوعي بين الناس بأهمية إصلاح الكنيسة وإبعادها عن المجتمع وفك احتكار سلطة أمراء الدين. ينظر:
Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 31; Engels, pp. 362-369.

39 سعت الكنيسة لفرض رؤيتها في الزواج، الذي عدّتهُ فعلًا في الخلق الإلهي لغرض إنتاج ذرية كما في الكتاب المُقدس، فوضعت الكنيسة الكاثوليكية شروطًا معينة بحكم قانون الحق الإلهي للموافقة على الزواج الشرعي، على سبيل المثال عذرية النساء والرجال على حد سواء، ونقاء الفتيات في الأخلاق شرطًا مسبقًا للزواج، وموافقة الزوجين ثم الوالدين، ويمكن استثناء موافقة الوالدين في حالة قبول الكنيسة ورفض الطلاق إلا في حالات ضيقة حددتها الكنيسة، وفي حال وُلد للرجل أولاد خارج إطار الزواج الكنسي، فإن الكنيسة لا تعترف بذريته أبناءً شرعيين، وبناء عليه فلا تعميد ولا حقوق لهم في المجتمع، وحين وفاته يُستبعدون من حق الميراث، وهذا ما كان يسبب الجدل المستمر.

40 Kuhn, p. 7.

كرامته وجوهره، بمعنى أنها مجموعة من الحقوق التي يكتسبها الفرد بالطبيعة، ولا تنزع وتُنسب إلى الإنسان. على سبيل المثال، يولد الإنسان حرًا، فهذه الحرية اكتسبها من الطبيعة لا من مَلك أو أمير، وبناء عليه فلا يجوز انتزاعها.

ويُستنتج مما سبق أنّ الحق الإلهي طريق إلى الحق الطبيعي ولا يتعارض معه:



وقانون الحق الطبيعي معيار قانوني قديم يعود إلى العصور اليونانية، حين انتقد الفلاسفة الدولة وقوانينها لأنها تتعارض مع الطبيعة البشرية، "وقانون الحق الطبيعي يشمل كلًّا من القواعد القانونية التي تنبع، في تقاليد الفلاسفة القدماء كأرسطو وأفلاطون، من فكرة الحقيقة الموضوعية أو المطلقة، وهي أن كل إنسان بطبيعته، وليس بالاتفاق، يتمتع بحقوق خاصة وغير قابلة للتصرف بها بعيدًا عن الجنس أو العمر أو البلد أو السلطة التي تحكمه"[41]، ومن هنا تُفهم "الطبيعة" على أنها علامة أو دليل على كينونة الإنسان وليست الحقوق بالمعنى الأخلاقي الطبيعي.

في هذا الصدد، ترتبط فكرة الحق الطبيعي ارتباطًا وثيقًا بفكرة حقوق الإنسان، لذا يُنظر إلى الحقوق الطبيعية على أنها حقوق "أبدية" قبل تشكّل كيان الدولة. ومع أن المعرفة الإنسانية ونُظم الحكم في العصر اليوناني ثم في العصر الروماني قد تطورت بجهود الفلاسفة، فإن الحرية الإنسانية لم تكتمل، ولم ينل الأفراد حقوقهم، وظلّ نظام الحكم مهيمنًا على شؤون الأفراد.

وبعد ظهور المسيحية، دعت الكنيسة في البداية إلى مبدأ حرية العقيدة من أجل نشر الدين المسيحي، وهذا ما ساهم في ترسيخ مبدأ حرية العقيدة عند الإنسان والاعتراف بكيان الفرد المُستقل. لكنها مع ذلك، لم تحدد حقوقه أو تعترف بها؛ وإن كانت قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر، إلا أنها لم تبيّن ما لقيصر وما يُترك لله. وعلى إثر ذلك، ظل الحاكم يتمتع بسلطات مطلقة غير مقيدة، في حين حُرم الأفراد من الحق في مواجهته، وبناءً عليه حُرم الشعب من حرياته وحقوقه إلا ما ارتآه هذا الحاكم[42]، حتى قدّمت ثورة الفلاحين خُطاطة الاثني عشر بندًا مُعلنةً ظهور تفكير جديد بالاستناد إلى المعيار نفسه، أي الحق الإلهي الذي اتخذ ملوك أوروبا من قوانينه ذريعةً للحكم المُطلق بدعم الكنيسة، وزعموا أنه طريق إلى قانون الحق الطبيعي، ولهذا أسست الوثيقة على نصوص الكتاب المقدس التي تُقيد هذا الحق، وردًا كذلك على الكنيسة باستئثارها بتفسير الحق الإلهي. ولذلك رد[43] شميد على إجابة أعضاء مجلس شوابيا العليا: "مَن يُطبق الحق الإلهي هم هؤلاء الرجال المتعلمون المتدينون الإصلاحيون، الذين لا يكرزون بالكتاب المقدس فحسب، بل يُبشرون وينشرون الفهم الحي له، وليس ما تقوله السلطات الكنسية الجائرة في روما"[44]، وأشار إلى القس الثائر بجانبه كريستوف شابيلر، الذي كان يدعو إلى مراجعة القوانين للفصل بين قوانين الحق الإلهي والحق الطبيعي. ويمكن القول إن وثيقة الاثني عشر تضمنت فلسفة إعادة العمل بمبادئ حقوق الإنسان، وذلك اعتمادًا على القانون الطبيعي وما يتضمنه من أفكار مثالية.

---

41 Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1952), Band II, p. 103.

42 فايز محمد وحسين محمد، "فلسفة القانون وسيادة القانون في الدولة الحديثة"، **مجلة التفاهم**، العدد 39 (2013)، ص 167.

43 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 20.

44 Kuhn, p. 8.



إن مصطلح الحق الإلهي إرث عظيم تركه فلاحو ثورة 1525، وإن لم يستطيعوا تخليصه ممن أساء له، لكنهم أرادوا توضيح تعاليمه التي تدعو إلى العدالة الإلهية والحرية والسلام والمنفعة المشتركة، أي الصالح العام، وهذه أهداف جميع الثورات اللاحقة. إنه مصطلح أُسيء تفسيره واستعماله كثيرًا بسبب التفسيرات الذاتية التي دخلت عليه[45].

2. الحرية الإنسانية

كان هدف الفلاحين، في المقام الأول، من الثورة تحقيق الحرية التي سطّروها في وثيقة الاثني عشر، وإلغاء القنانة والعبودية والتبعية، لذا تعالت أصوات بعض الفلاحين في المفاوضات ضد اتحاد شوابيا العليا. "إن كرامة الإنسان تُسحق بالقنانة، ولا يملك الرجل البسيط أي حقوق، لأن من لا يملك المال لا يملك الحق"[46]، ومن هنا تكوّن انطباعٌ عند أعضاء مجلس اتحاد شوابيا العليا المُفاوِض بأن الفلاحين كانوا "متفقين عقليًا وإراديًا للضغط على السادة وإقناعهم دينيًا وقانونيًا بكل صدق وإخلاص لنيل حريتهم، وإرساء قواعد القانون التي لا تستثني أحدًا"[47]. لقد ساهمت البروتستانتية في توضيح فكرة أن المؤمن شخصية فردية مستقلة يُفترض أن يقرأ ويفهم من الكتاب المقدس من دون وسيط، ولذلك طالب الفلاحون أيضًا بالعودة إلى حرية المسيحية في القرون الأولى التي كانت تخلو من القنانة قبل تدخّل الكنيسة.

تُعد الحقوق والحريات من أبرز الموضوعات التي تحتل مكانة رفيعة في صلب الدساتير الحديثة في هذا الوقت، لذلك يتضمّن أي دستور من دساتير الدول المتقدمة بند الضمانات الأساسية لحقوق وحرية الأفراد والحفاظ عليها، فهذا حق مكفول لهم. وإذا ما قورن هذا البند ببنود وثيقة الاثني عشر يتضح أنها كفلت بعض هذه الحقوق وتمثلت واضحة في بنودها، فعلى سبيل المثال:

- ظهرت الحرية الدينية مُتمثلة في البند (1) بإعطاء الفرد أو أهل القرية حق اختيار الواعظ الذي تصلّي معه وإمكانية عزله، والطلب بعدم الفرض القسري لآراء جهة معينة، وهذا يدخل تحت كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية من دون مُضايقة، وهو مشابه للمادة (4) (حرية المعتقد والضمير والدين) من القانون الأساسي الألماني لعام 1949[48].
- تقوم الحرية المدنية على رفض جميع أشكال التمييز العنصري بين أفراد المجتمع لأي سبب، وتدعو إلى إقامة مبدأ المساواة بين الأفراد في التمتع بالحقوق، وبناء عليه فإن الحرية المدنية أقرت للفرد اختيار العمل والسكن. وقد ذكرت المادة (1) من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري[49] "ويقصد بتعبير التمييز العنصري أي تمييز أو استثناء أو تقييد يستهدف أو يستتبع تعطيل أو عرقلة الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها، على قدم المساواة"، وظهر هذا جليًا في البنود (4) و(5) و(10) من بنود وثيقة الاثني عشر، التي طالبت بهذه الحقوق وبإيقاف التمييز العنصري الفظيع ضد فئة في المجتمع تُمنع من ممارسة الصيد بأنواعه كافة والاستفادة من المراعي العامة والغابات والراحة.
- "يولد جميع الناس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق"، المادة (1) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948. لقد قامت ثورة الفلاحين، في المقام الأول، من أجل إلغاء القنانة والسُخرة من قبل السادة، "وكان السيد يفرض تحكّمه في شخص الفلاح نفسه

---

45 Ibid., p. 14.

46 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 36.

47 Ibid., p. 23.

48 الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان ووضع الدستور** (نيويورك/ جنيف: 2018)، ص 72، شوهد في 2021/12/30، في: http://bit.do/fHeTq

49 المرجع نفسه، ص 63.

وزوجته وبناته، إضافة إلى ممتلكاته، بل كان له حق الليلة الأولى"[50]. وكان من أهداف الثورة أيضًا البحث عن الكرامة الإنسانية، باعتبارها صفة مميزة متأصلة في جميع الأفراد، وقد أكّد البند (3) من وثيقة الفلاحين هذه الرغبة في الحرية الاجتماعية، مستشهدًا على هذا بالكتاب المقدس للدلالة على صحة اعتقادهم، ولذا قال شميد أمام مجلس أعضاء شوابيا العليا: "إن القنانة ضد الرب، وضد العقل، وضد الحق الطبيعي"[51]. إن تقييد حرية الفرد ومنعه من التنقل واختيار محل الإقامة ومنعه من الزواج أو التدخل في شؤون أسرته هو ضد الحرية في الحياة الإنسانية ونوع من التدخل التعسفي في حياة الفرد الخاصة، ولذلك حظرت الأمم المتحدة الرق والعبودية والعمل القسري بحسب الحقوق المنصوص عليها في الاتفاقيات الدولية.

- كذلك دعت وثيقة الاثني عشر إلى تحقيق حرية اقتصادية بما سيعود بالنفع على الجميع، من خلال البنود (6) و(7) و(8) التي تطلب المساعدة والتعاون لضمان حقوق الفلاح في العمل من دون أي استغلال أو إجحاف أو ظلم، مع تقدير مناسب لما يُقدّم له من رزق وفق مجهود العمل الذي يبذله.
- دعت الوثيقة، إضافة إلى ما تقدم، إلى تحقيق التكافل الاجتماعي ورعاية الفقراء بما اقترحت تطبيقه على مؤسسة الكنيسة في البند (2).
- تدعو الدساتير الحديثة إلى استقلال السلطة القضائية نظرًا إلى دورها في تحقيق العدالة في المجتمع، وهذا يستدعي فصل السلطة القضائية عن السلطة الحاكمة، كي لا تتدخّل في أعمال القضاء أو تفرض رغباتها عليه، وقد دعت وثيقة الفلاحين إلى الإنصاف في تطبيق القانون، كما في البند (9) الذي وضّح صراحة أن القضاء لا يقدم العدالة أو العقوبة على نحو متكافئ بسبب بعض التدخلات، ولهذا نقرأ "وقت الإدانة ضد من يريدون".

أخيرًا، يُلمس من بنود هذه الخُطاطة أنها تدعو إلى ما نصّت عليه الدساتير الحديثة، من إقامة للأمن المجتمعي بالحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته وحريته.

3. خُطاطة الفلاحين: نموذج للحرية في التاريخ الألماني

احتفلت الحكومة الألمانية في 10 آذار/ مارس 2000، في منطقة ميمينجين، بمناسبة مرور 475 عامًا على وثيقة الاثني عشر، وأوضح المشاركون من أكاديميين وسياسيين أن الأمر استغرق وقتًا طويلًا حتى فهم الألمان حقيقة أحداث عام 1525، وأن الأمر ليس مجرد ثورة جماعات غير منظمة ضد السلطة القائمة آنذاك، بل هي ثورة حرة للإصلاح وجزء مهم من تاريخ الحرية الألمانية، وهي علامة فارقة ونقطة مُشرقة لحقوق الإنسان في تاريخ ألمانيا والعالم. وقد ألقى رئيس الجمهورية آنذاك، يوهانس راو، خطابًا بهذه المناسبة[52]، ومما قال فيه: "لقد تضمن جوهر وثيقة البنود الاثني عشر على الإيمان بعالمية حقوق الإنسان، ومن المؤكد أن كلمة حقوق الإنسان لا تظهر في نصوصها. لكن ذلك مما يُفهم ويُدرك حين نعلم أن الناس كانت تعاني القنانة والاستغلال والحرمان باسم الرب"، ثم أضاف: "إن وثيقة الفلاحين المكتوبة استنادًا إلى مبدأ قانون الحق الإلهي تثبت وجود قوانين عالمية لا يمكن الاستعاضة عنها بقانون وضعي محلي أو خاص"، وختم بقوله: "أفهم أن وثيقة البنود الاثني عشر مهمة لنا جميعًا كي لا ننسى أن الحرية لا تأتي بنفسها، بل يجب التوق إليها

---

50 Engels, p. 430.

51 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 36.

52 ينظر صفحة الرئاسة الألمانية، في:
"475 Jahre Zwölf Memminger Bauernartikel," Bundespräsident, accessed on 30/12/2021, at: http://bit.do/fGeL9

والكفاح من أجلها والدفاع عنها". وهو ما وصفه عزمي بشارة، في كتابه **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، بـ "النزعة الأنسنية" و"الأنسنية المسيحية"، لأنها "اعتبرت الحرية متجذرة فيها"[53].

وقد وصف المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke ثورة الفلاحين وما أفرزته وثيقة الاثني عشر بأنه "أعظم مظهر طبيعي للدولة الألمانية"[54]، كذلك نشر الأكاديمي فيلهلم زيمرمان وصفًا مُفصلًا لمسار ثورة الفلاحين وأحداثها في مجلد كبير بعنوان: **حرب الفلاحين الألمانية العظمى** في عام 1843، وقال إنها "نضالٌ من أجل الحرية ضد الاضطهاد اللاإنساني، نضالُ النور ضد الظلام"[55]، وأشار إلى ما كتبه فرديناند فريديريك Ferdinand Frederick في عام 1830 "مقالات في تاريخ حرب الفلاحين في الأراضي الحدودية الشوابية - الفرانكونية"، الذي أشاد بمحاولات المواطنين والمزارعين لصياغة دستور[56].

وفي عام 1975، شهد البحث العلمي في ألمانيا اهتمامًا متزايدًا مع ذكرى مرور 450 سنة على ثورة الفلاحين، التي أصبحت ميدان بحث في الجامعات، فقد "لوحظ كتابة ما يقرُب من 500 عنوان في عام واحد عن ثورة الفلاحين"[57]. بجانب ذلك، افتتحت ألمانيا في عام 1976 متحفًا يصور حرب الفلاحين، وشيدت عدة تماثيل لقادة الثورة لدورهم في الدفاع عن الحرية.

خامسًا: هل تُعد وثيقة الاثني عشر خطاطة دستورية؟

"يمكن أن يكون الدستور القائم على حقوق الإنسان أداة فعالة لمنع النزاع الذي يستمد جذوره من قمع الحكومة للشعب أو تسويته على نحو مستدام"[58].

لقد عرفت بعض المدنيات القديمة شريعة الدساتير، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوانين حمورابي، ثم ظهرت شرائع القاضي صولون في أثينا اليونانية[59]، وبعدها دستور الأثينيين، وأما في مرحلة العصور الوسطى فلم يعد هنالك مجال البتة للحديث عن دستور بوجود الكتاب المقدس، ولم يعد هناك حديث عن نظم سياسية تعترف بالحقوق والحريات أو تعترف للإنسان بالمساهمة في الحياة السياسية في عصر الإقطاع، وخصوصًا بعد قانون الحق الإلهي الذي نشرته الكنيسة، إلا أن ماهية وثيقة الاثني عشر تصح أن تكون دستورًا بسيطًا أوروبيا في القرون الوسطى على الرغم من هيمنة تفسيرات الكنيسة.

في البداية، يُعرف الدستور في المفهوم الحديث[60] بأنه وثيقة تحتوي على مجموعة قواعد أساسية تُنظم أو تحدد قواعد الحكم في دولةٍ أو جماعة سياسية، وهو مدوّن في وثيقة رسمية، ويضمن شكل الدولة ومقوماتها، ومجموع الحريات والضمانات الأساسية لحقوق الأفراد، ويكون مكتوبًا بلغة الدولة أو الجماعة، وإمكانية تعديله وفق ضوابط معينة إن طرأ ما يحتاج إليه المجتمع أو ما يجدّ، وتكون مصادر قواعد الدستور بوجه عام من الدين والأعراف والقضاء والتشريع. أما أساليب نشأة الدساتير فهي متعددة، فمنها ما

53 عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 203.

54 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 7.

55 Wilhelm Zimmermann, *Der grosse deutsche Bauernkrieg* (Berlin: Dietz Verlag, 1982), p. 5.

56 Florian Ambach, "Der Bauernkrieg: Ein Systemkonflikt an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit," *Historia*, no. 11 (2019), p. 214.

57 Blickle, *Der Bauernkrieg*, p. 123.

58 الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان ووضع الدستور**، ص 7.

59 ديورانت، ج 6، ص 208.

60 الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان ووضع الدستور**، ص 4-19.

يجري من خلال جمعية تأسيسية منتخبة، لأن الأصل في إعداد الدساتير هو قيام الشعب بوضعها، إلا أنه بسبب اعتبارات عملية وواقعية تتعذر مشاركة جميع أفراد الشعب في كتابة الدستور. إضافة إلى ذلك، فإن أحكام الدستور تُعد من المسائل الدقيقة التي تحتاج إلى دراسة ومناقشة عميقة، لذا تأتي فكرة اختيار أو انتخاب ممثلين عن الشعب لهذه المهمة، بما يُسمى الجمعية التأسيسية، غير أن الدستور لا يُصبح نافذًا إلا بعد طرحه للاستفتاء ليوافق الشعب عليه أو يرفضه.

وبمقارنة بسيطة بين مفهوم الدستور حديثًا ووثيقة الاثني عشر في القرن السادس عشر، يتضح أن الأخيرة أخذت شكلًا دستوريًا صحيحًا، عمليًا وواقعيًا، فهي وثيقة مكتوبة باللغة الألمانية التي يتحدثها الشعب ويفهمها، وليس باللاتينية لغة العلم والعلماء فقط آنذاك. واعتمدت في صياغتها على مرجعية دينية مُتفق عليها بين طبقات الشعب والسلطة الحاكمة، أي الكتاب المقدس ثم العرف الاجتماعي، وأن مَن تصدى لكتابتها، كما جاء آنفًا، مجموعة منتخبة ومُختارة لعلمها وثقافتها، وبعد الاتفاق على بنودها أُرسلت إلى قادة الثوار في المناطق والقرى، فعادت حاملةً الموافقة الشعبية عليها قبل بدء المفاوضات مع السلطات الحاكمة، وهو ما يُعادل استفتاءً دستوريًا في هذا الوقت، ولذلك ارتكزت عليها وحدها الرابطة الإنجيلية للفلاحين خلال المفاوضات الرسمية، ولم ينحرفوا في النقاش إلى مسائل متشعبة خارج إطار الوثيقة، ما أثمر بموافقة السلطة على بعض بنودها قبل توقف المفاوضات.

إضافة إلى ذلك، أظهر البند الأخير في وثيقة الاثني عشر مرونة واضحة في قبول أي بند سابق في الوثيقة وإمكانية التعديل عليه بعد الرجوع إلى مصادر التشريع كالدين أو العرف، وهو ما يتماهى ويتشابه مع أي تعديلات دستورية حديثة لأي دستور من دساتير الدول.

لقد أرادت وثيقة الاثني عشر فرض مبدأ سيادة القانون، وإعادة تنظيم عمل السلطة الحاكمة، وتقييد حدودها تجاه الشعب وفق ضوابط جديدة تكفل مصلحة الطرفين ومن دون هضمٍ لحق أحدهما، وضبط الواجبات والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات، ووضع الضمانات لها تجاه السلطة، وهذا هو عمق الدساتير الحديثة وروحها.

سادسًا: نهاية الثورة

"إذا كان الفائزون فحسب من يصنعون التاريخ، فنادرًا ما يحصل الخاسرون على العدالة، لا سيما حينما يكون النصر والهزيمة كُليَّين، كما في نهاية حرب الفلاحين الألمانية"[61]. فشلت ثورة الفلاحين، في النهاية، في تحقيق أهدافها التي سطّرتها في وثيقة الاثني عشر، ويعود ذلك إلى عدة أسباب؛ فقد انحرفت الثورة عن مقاصدها لما وقعت فيه من عمليات انتقام ضخمة، فنشرت السلب والنهب والخوف، ولاحقت رجال الدين والنبلاء لقتلهم، وحينئذ تبرّأ لوثر منها حماية لآرائه ومذهبه، فقد كان متألمًا مما يشاع بأنه السبب في اشتعال ذلك، إذ إنه لم يكن السبب في وقوعها، لكنه وضع سلاحًا في أيدي الفلاحين والعامة بترجمة الكتاب المقدس، وذلك حينما قارن بين المسيحية في زمنه وموافقتها للإقطاع، كما ذكرنا آنفًا، والمسيحية في القرن الأول وما كانت تدعو إليه من عدالة ورفض للقنانة، فأدت هذه المقارنة إلى رسم صورة مقارنة بين مجتمع ظالم ومجتمع عادل، وحينها تأكد الفلاحون أن معارضتهم لمجتمعهم صحيحة وهي ليست ضد المسيحية. وإلى جانب ذلك، نشر لوثر مذكرة عام 1520 بعنوان "حرية الرجل المسيحي"، وكان تأثير مفهوم الحرية التي طرحها كبيرًا، وفي الحقيقة لم يكن مفهوم الحرية اللوثرية مرتبطًا بالسياسة، بل بالمسيحية على وجه الخصوص، إلا أن المبشرين بأفكار لوثر أضافوا تفسيراتهم الخاصة بحيث أصبح مفهوم الحرية عند الفلاحين سياسيًا واجتماعيًا[62]، ولا يظهر في ذلك العجب؛ فلئن ظلت

61 "475 Jahre Zwölf Memminger Bauernartikel."

62 Ambach, p. 219



الكنيسة والدولة مستقلتين إحداهما عن الأخرى من الناحية النظرية، فإنهما كانتا تستمدان القوة إحداهما من الأخرى وتعملان معًا لأجل المصالح المُشتركة.

لقد حاول لوثر أن ينحو في اتجاه وسطي في بداية الثورة، وخاصة في المناطق التي كانت أكثرية الأمراء والنبلاء فيها من الكاثوليك، ووجه إليهم أصابع اللوم والهجوم لقيام الثورة بسبب حكمهم الظالم، ولأن الذي ثار ضدهم ليس الفلاحين، بل الإله نفسه. لكن انغماس الفلاحين في أعمال الشغب والنهب التي لم تفرّق بين صديق وعدو، وانعدام القانون والأمن، وتوقف الإنتاج والعمل، ثم شعور لوثر بأن ثورته "الدينية"، التي خاطر من أجلها، باتت في خطر بسبب ثورة فاشلة عسكريًا قطعًا، لأن جموع الفلاحين الضعيفة التي لا تثق بنفسها ولا تملك الأسلحة الحديثة ولا تتقن فن الحرب لن تصمد طويلًا في النهاية أمام جيش الأمراء المُتمرس، وكذلك فقد أسبغ عليه بعض الأمراء والنبلاء الحماية والمساعدة وآمنوا بإصلاحه ورفضوا تسليمه إلى البابا والإمبراطور، فمن كان سينقذه مستقبلًا لو زالت هذه الحماية؟ كل ذلك جعل لوثر ينقلب إلى صف السلطة الحاكمة في مواجهة الفلاحين، بل تطرّف لوثر في الكتابة ضد الفلاحين وتحريض السلطات على قمعهم، فنشر كتابًا في عام 1525 بعنوان "ضد قطعان الفلاحين المجرمة النهابة"[63]، وهاجم مونتزر كثيرًا ووصفه بإبليس، ورد عليه المحرض الراديكالي وأحد أقطاب الثورة بأنه مجرد قطعة لحم مترفة خاضعة للأمراء[64].

لقد توقع قادة ثورة الفلاحين أن يحسَب الأمراء والنبلاء أن سبب تمردهم هو إنجيل لوثر، لذلك كتبوا في بداية وثيقة الاثني عشر: "إن النقاد من الكافرين والأشرار سيجدون الجواب عن أسئلتهم في البنود التالية، لكي يوقفوا ما يلقونه من اللوم على كلمة الله (الكتاب المقدس بترجمة لوثر) ويبرروا بطريقة مسيحية أسباب عدم امتثال الفلاحين وثورتهم"[65]. في النهاية، استطاع جيش الأمراء القضاء على ثورة الفلاحين ومطاردتهم من مدينة إلى أخرى حتى إخضاعهم، وفقدت ألمانيا نتيجة الأعمال الانتقامية من الطرفين المتنازعين مقدارًا عظيمًا من الأرواح والممتلكات، وقُتل ما لا يقل عن مئة ألف فلاح، وأعدمت سلطة شوابيا العليا عشرة آلاف منهم، وبعد هذه العواقب الوخيمة اندثر الإصلاح الديني اللوثري فترةً من الزمن، وجددت كل المدن التي تعرضت للدمار من قبل الفلاحين الولاء للكنيسة في روما، وأُعدم الكثير ممن اعتنق اللوثرية من النبلاء والتُجار، وانصرف الفلاحون عن دعوة الإصلاح الديني، واعتبروا لوثر عدوًا وخائنًا، وأطلقوا عليه "الدكتور الكذاب"، وتضاءلت شعبيته.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة الكشف عن أهمية هذه الخطاطة الدستورية التي تغشّاها النسيان بين ثورات كبيرة لاحقة، وتقع أهميتها في أنها وثيقة حملت مشروعًا إصلاحيًا في تنظيم علاقة الدين بالقانون، وذلك بتفسير جديد لقانون الحق الإلهي ليُصبح مرجعية جديدة لإصدار القوانين في المجتمع وضامنًا للحقوق، ولذلك يصح تسميتها بخطاطة دستورية مُبكرة، لأنها شابهت دساتير الدول الحديثة في شروط النشأة القانونية ثم هدف التشريع في تنظيم الحقوق الاجتماعية والقوانين الاقتصادية للأفراد والسلطة، والعمل على تحقيق

63 Engels, p. 350.

64 في البداية كانا حليفين ضد سطوة الكنيسة الشاملة على المجتمع، ولكن بعد ثورة الفلاحين اختلفا بقوة وتمايزا في الصفوف، فوقف مونتزر مع الفلاحين ولوثر مع الطبقة الحاكمة، واندلعت حرب رسائل بينهما، وكان كل طرف يتهم الآخر ويحرض عليه بشدة، وقد وصف الكاتب الألماني فريدريك إنجلز لوثر بأنه مُصلح برجوازي، ومونتزر بأنه ثوري شعبي، إذ دافع الأخير عن الفلاحين بضراوة، وحتى عما قاموا به من سرقة كانت بسبب أفعال السادة الذين اعتبروا كل الكائنات ملكًا خاصًا بهم، ثم قالوا للفلاح لا تسرق، وكانوا يشنقونه إذا فعل. في النهاية ألقى جيش الأمراء القبض عليه وقطع رأسه، ولكن ظل مونتزر أيقونة عند الاشتراكيين، وخاصة في ألمانيا الشرقية قبل الوحدة، بسبب دعوته إلى مجتمع بلا فوارق طبقية، ولا ملكية خاصة.

65 ديورانت، ج 24، ص 80.



توازن بين مصالح الجميع. لذلك، فإن أهم ما ميز وثيقة الاثني عشر في بداية القرن السادس عشر هو أنها تضمنت مطالب مطلقة غير قابلة للنقاش مثل: احترام كرامة الفلاحين عبر تحرير الأقنان (البند 3)، وإلغاء ضريبة الميراث (البند 11)، ومطالب نسبية قابلة للنقاش والتحقيق مثل تخفيف أعمال السخرة (البند 6)، والخدمات (البند 7)، وإيجار الأرض (البند 8).

وبناءً عليه، تؤكد وثيقة الاثني عشر، بهذا المفهوم الديني والقانوني الذي استندت إليه، أنها ثورة قد سبقت فكريًا جميع الثورات في الدعوة إلى إعادة النظر في تفسير مفهوم الحق الإلهي والحرية، ووضع مرتكزات وضوابط قانونية في علاقة وظيفية جديدة بين السلطة الحاكمة والشعب، ومن هذه الثورات التي وقعت بعدها الثورة الإنكليزية في عام 1688، التي كان من نتائجها إيقاف العمل بقانون الحق الإلهي للملوك، والفرنسية عام 1789، والأميركية عام 1765، إلا أن فشل ثورة الفلاحين الألمانية في النهاية قد أضاع عليها هذا السبق الفكري التاريخي، وأشرنا إلى أن مارتن لوثر لم يكن السبب الرئيس في اندلاع ثورة الفلاحين الألمانية، ثم إنها كانت تطمح إلى تقويم النظام السياسي وليس إلى تغييره برمّته كالثورة الفرنسية التي كان هدفها إزاحة الملك والكنيسة تمامًا من المشهد السياسي، وبناء نظام سياسي جديد.





المراجع

References

العربية

الأمم المتحدة، مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان. **حقوق الإنسان ووضع الدستور**. نيويورك/ جنيف: 2018. في: http://bit.do/fHeTq

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

بيرنجيه، جان [وآخرون]. **أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر**. ترجمة وجيه البعيني. بيروت: منشورات عويدات، 1995.

ديورانت، ول. **قصة الحضارة**. ترجمة عبد الحميد يونس. بيروت/ تونس: دار الجيل، 1988.

رمضان، عبد العظيم. **تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث: من ظهور البورجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

الزيدي، مفيد. **موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر**. ط 3. عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **أوروبا العصور الوسطى**. ط 8. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1997.

لوريمر، جون. **تاريخ الكنيسة**. ترجمة عزرا مرجان. القاهرة: دار الثقافة، 1990.

محمد، فايز وحسين محمد. "فلسفة القانون وسيادة القانون في الدولة الحديثة". **مجلة التفاهم**، العدد 39 (2013).

الأجنبية

Ambach, Florian. "Der Bauernkrieg: Ein Systemkonflikt an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit." *Historia*. no. 11 (2019).

Blickle, Peter. *Die Geschichte der Stadt Memmingen, von den Anfängen bis zum Ende der Reichsstadtzeit*. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag, 1997.

________. *Die Revolution von 1525*. München: Oldenburg Wissenschaftsverlag, 2004.

________. *Der Bauernkrieg: Die Revolution des gemeinen Mannes*. 4 ed. überarbeitete Auflage. München: C. H. BECK, 2012.

Kistner, Peter. *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung*. Berlin: LIT Verlag, 2012.

Kuhn, Elmar L. *Der Bauernkrieg von 1525 in Oberschwaben*. Ravensburg: Kreissparkasse, 2000.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag 1960.

von Mayenburg, David. *Gemeiner Mann und Gemeines Recht: Die zwölf Artikel und das Recht des ländlichen Raums im Zeitalter des Bauernkriegs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2017.

Wolf, Erik. *Griechisches Rechtsdenken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1952.

Zimmermann, Wilhelm. *Der grosse deutsche Bauernkrieg*. Berlin: Dietz Verlag, 1982.



التسلم Received
2021-02-15

التعديل Revised
2021-08-10

القبول Accepted
2021-09-19

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/OEIB8009

نغم طالب عبد الله | Nagham Talib Abdullah*

الإسلام والمؤسّسون الأوائل في المستعمرات الإنكليزية في أميركا الشمالية 1607-1789

Islam and the Early Founders of the English Colonies in North America 1607-1789

تسـتعرض هذه الدراسـة أبرز المصادر والنظريات التي أسـهمت في تشـكيل التجربة الأميركية وصياغتها، ولكن من خلال تأثّر تلك المصادر، في حدّ ذاتها، بالفلسـفة الإسـلامية والقرآن الكريم وشـخص الرسـول محمّد خلال المرحلة الاستعمارية والثورية، وذلك بتأثير تداعيات حركة الكشـوف الجغرافية والاندفاع العثماني إلى أوروبا، ثمّ قيام الإصلاح الديني. ويمكن القول إنّها تصوّرات سـادها غالبًا الشـك والحذر والريبة تجاه العقيدة الإسـلامية والمسـلمين، وقد انتقلت تلك التراكمات إلى العـالم الجديـد مع موجـات المهاجرين الأوائل. وتبيّن الدراسـة أيضًـا دور تجـارة الرقيق التي طوّرها المسـتعمرون الأوروبيّـون في وصول طلائع المجاميع الإسـلامية إلى العالم الجديد، ثم تتطرّق إلى الإشـارات والدلائل التي أكّدت فكرة نجاح المسلمين في الوصول إلى المستعمرات الإنكليزية، ومحاولة الاندماج في مجتمعاتها. وأخيرًا تسلّط الدراسة الضوء على وجهات نظر الآباء المؤسّسـين ومواقفهم وتكهّناتهم، التي توقّعت إمكانية أن يصبح المسـلمون في أميركا بمرور الوقـت مواطنين يمتلكون الحقوق والواجبات ذاتها، وقد يتشـاركون مع غيرهم في إدارة دفّة البلاد ومؤسسـاتها حتّى تبنّي الدستور الفدرالي للولايات المتحدة الأميركية، وتأسيس أول حكومة منتخبة فيها في عام 1789.

كلمات مفتاحية: الإسلام، المؤسّسون، المستعمرات الإنكليزية، أميركا الشمالية.

This Study Reviews The Most Prominent Sources and Theories That Contributed to the Formation and Formulation of The American Experience, But Through the Influence of Those Sources in Themselves By Islamic Philosophy, The Holy Qur'an, and The Person of The Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) During the Colonial And Revolutionary Era, and that is Due to The Impact of The Repercussions of The Establishment of The Geographical Discovery Movement and The Ottoman Rush to Europe and Then The Reformation. It Can Be Said That They Are Perceptions That Were Often Dominated by Suspicion, Caution and Mistrust Towards the Islamic Faith and Muslims, And These Accumulations Moved to The New World with The First Waves of Immigrants. It Also Showed the Role of The Slave Trade Developed by The European Colonizers in The Arrival of The Vanguard of Islamic Groups to The New World. Then We Touched on The Signs and Evidence That Confirmed the Idea of Muslims' Success in Reaching the English Colonies and Trying to Integrate into Their Societies. Finally, We Shed Light on The Views, Attitudes, And Speculations of The Founding Fathers, Which Predicted the Possibility That Muslims In America Would, Over Time, Become Citizens With The Same Rights And Duties, And They Might Share With Others In Managing The Country And Its Institutions Until The Adoption Of The Federal Constitution Of The United States And The Establishment Of The First Elected Government In It In 1789.

Keywords: Islam, Founding Fathers, English Coloniesm, North America.

* أستاذ التاريخ الحديث المساعد، كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد.
Assistant Professor of Modern History, Ibn Rushd College of Education, University of Baghdad.
nagham.talib@ircoedu.uobaghdad.edu.iq

مقدمة

قبل البدء في المعالجة التاريخية للدراسة، تجدر الإشارة إلى أنّ المستعمرات الإنكليزية في أميركا الشمالية، التي استوطنها الإنكليز وتحوّلت بعد اندلاع حرب الاستقلال إلى الولايات المتحدة الأميركية، قامت على ركائز عقَدية مسيحية، وبحضور قويّ للفِرَق والطوائف البروتستانتية بنسبة أكبر من الكاثوليكية. قبل اندلاع الثورة الأميركية كانت هناك ثلاث عشرة مستعمرة تبنّت ستّ منها الأنجليكانية[1] Anglicanism كنيسةً رسميةً، وهي كلّ من: فرجينيا، وميريلاند، والكارولينتين، ونيويورك، وجورجيا؛ في حين اعتنقت البقية منها الكنيسة البيوريتانية Puritanism، إضافة إلى كنائس أخرى متنوّعة يؤمن معظمها بالثالوث الأقدس Trinity مع استثناء طفيف. وقد أفردنا دراستين تناولتا هذا الجانب في وقت سابق، وفي إمكان المهتمّ الرجوع إليهما ومتابعة البناء الديني للمستعمرات الإنكليزية في أميركا الشمالية والتنوّع الطائفي الذي ساد فيها. ومن هنا جاءت أهمّية تسليط الضوء على بعض الحقائق المبهمة، التي وضعت دور الإسلام والمسلمين - خلال العصر الكولونيالي ومسيرة الجمهورية الأميركية، ومراحل بنائها الأولى - في مكانها الصحيح، على الرغم من محاولات بعض الباحثين التغاضي عنها.

إنّ القول بوجود مجاميع قومية متعدّدة اعتنقت الإسلام، وحملته معها جهرًا أو سرًّا إلى العالم الجديد، لا يُقصد منها الترويج لفكرة أنّ جيل الآباء المؤسّسين كانوا يشجّعون المسلمين على القدوم إلى أميركا. والواقع أنّنا لسنا في هذه الدراسة بصدد إظهار أنّ الإسلام كان يحاول مزاحمة المسيحية في المستعمرات أو الحلول محلّها، فلم يكن يسيرًا البتّة المطالبة بتسامح ديني مع الأقلّيات، أو الفِرَق المخالفة في مجتمع ذي أغلبية بروتستانتية لم ينج العديد من طوائفه وفِرَقه الدينية من التنكيل، والاضطهاد والإقصاء والتمييز. لكنّ اعتراف المؤسّسين بوجود آلاف المسلمين في مجتمعاتهم، والعديد من الإشارات التي لم تكن حدثًا عرضيًّا، على الرغم من تحدّيات البيئة والظروف المحيطة، قد أسهم من دون شكّ في صياغة وجهات نظر ومواقف وتكهنات لدى الكثيرين بإمكانية أن يصبح لهؤلاء المواطنين الحقوق والواجبات ذاتها، وقد يشاركون في إدارة دفّة البلاد ومؤسّساتها، بل إنّ الكثير من الآباء المؤسّسين توقّعوا فكرة وصولهم إلى الحكم باستحقاق انتخابي.

أوّلًا: الإرث التاريخي وموقف الأوروبيين من الإسلام

إنّ للحذر الأوروبي من الإسلام جذورًا عميقةً ترجع إلى القرن الثامن الميلادي، اختلط فيها سوء الفهم والتضليل المتعمّد بالجهل التام بالعقيدة الإسلامية، فاجتمعت العوامل التي غذّت جذوة الخلاف فيما بعد، وغالبًا ما وصف المسلمون بالمحمّديين Mohametans نسبة إلى رسولهم محمّد - وقد استعملت هذه المفردة منذ القرن السادس عشر - نظرًا إلى اعتقادهم بأنّ المسلمين يعبدون محمّدًا وليس الله، ولإيهام الآخرين بأنّ هذا الدين من صنع محمّد وليس دينًا سماويًّا نزل بالوحي الإلهي. ثمّ استعملت كلمة ترك Turks لوصف المسلمين أيضًا في إشارة إلى العثمانيين، وهم من وجهة نظرهم أولئك الذين ينكرون الثالوث الأقدس، ومَن انتشر دينهم وعقيدتهم بقوّة السيف والحروب. وقد هيّأت هذه التصوّرات فرصة سانحة لجيل واسع من الكتّاب ممّن تناولوا سيرة الرسول والدين الإسلاميّ لتأليف دراسات طبعتها روح التشكيك والطعن في الإسلام وفي شخص الرسول، وقد حظي الكثير منها بشهرة واسعة. وبإضافة عامل

1 تعرف كنيسة إنكلترا باسم الأنجليكانية، وقد أسّست في القرن السادس عشر بعد حركة الإصلاح الديني في عهد الملك هنري الثامن، ولكنّها أخذت شكلها النهائي في عهد ابنته إليزابيث الأولى، حيث أصبحت الكنيسة الرسمية للبلاد، وجرى تقليص الفقرات التي صدرت في عهد أخيها إدوارد السادس من اثنتين وأربعين إلى تسع وثلاثين مادة دينية، ولا تزال إلى يومنا هذا تشكل جوهر الكنيسة. للمزيد ينظر: نغم طالب عبد الله، "الأنكليكانية وقراءة في تطوّر الكنيسة البروتستانتية الأسقفية في الولايات المتحدة الأمريكية"، **مجلة الآداب**، العدد 109 (2014)، ص 431.

الصراع في إسبانيا حتّى سقوط الأندلس، وما تلاه من ملاحقة وبطش بالمسلمين، أخذت فكرة التحامل ضدّ الإسلام شكلًا على درجة كبيرة من التعقيد[2].

لم تتغيّر تلك النظرة لدى قادة حركة الإصلاح الديني مارتن لوثر (1483-1546) Martin Luther، وجون كالڤن (1509-1564) John Calvin ، فكلاهما أنكر نبوّة الرسول محمّد، وتطاول عليه بالنبرة والعبارات القاسية المتهكّمة نفسها التي تهجّموا بها على البابا الكاثوليكي، وفي مناسبات كثيرة أخرى على السلطان العثماني لكونه حاميًا للعقيدة الإسلامية ومحاربًا باسمها، فقد وصف لوثر وكالڤن البابا والسلطان سليمان القانوني بأنّهما يمثّلان قرني المسيح الدجال Antichrist، وأنّهما ألدّ أعداء الدين[3].

ومع أنّ مارتن لوثر كتب المقدّمة الاستهلالية لنسخة القرآن المترجمة إلى اللاتينية، والمطبوعة عام 1543، والمعروفة بـ **القرآن اللاتيني للمبجّل بطرس** - طبعة بازل - *Peter The Venerable's Latin Qur'an*، فإنّه كان قد ألّف مقالات عدّة حول خطر العثمانيين على أوروبا والمسيحية، وكان يصفهم بيأجوج ومأجوج Gog Magog، ورأى أنّ الأتراك بالنسبة إلى الأوروبيين هم كالبابليين وما فعلوه ببني إسرائيل: عقاب مسلّط من الله. ثمّ إنّه ترجم عام 1542 كرّاسًا قديمًا إلى اللغة الألمانية نبّه فيه إلى خطر انتشار الإسلام في أوروبا، لذا كان يحرّض في مواعظه على مقاتلتهم. أمّا كالڤن فقد كان يعدّ المسلمين، كما اليهود والوثنيين، يجاهرون بالتعالي على الله، وذلك بإنكارهم ألوهية المسيح[4].

لعلّ أبرز المؤلّفات التي بحثت في هذا الإطار كتاب همفري بريدو (1648-1724) Humphrey Prideaux، وهو لاهوتيّ أنجليكاني نشر عام 1697 كتابًا بعنوان: **حياة محمّد**، تهجم فيه على الإسلام وعلى الرسول محمّد، وأنكر الوحي الإلهي. وقد حقّق كتابه شهرة واسعة في لندن، وطبع ثماني مرّات، وتوصّل بريدو إلى خلاصة مفادها أنّ الإسلام هو حكم الله على الكنائس الشرقيّة، التي كانت تعجّ بالمشاحنات قبل بعثة الرسول، ولأنّ الكنائس المسيحية حوّلت الدين المقدّس إلى جمرة متّقدة لتغذية الخصومات والتناقضات والنزاعات والعنف فيما بينها، فقد سلّط الله عليها المسلمين، الذين حوّلوا كنائسها إلى مساجد وجوامع، لذا فإنّ ظهور الإسلام من وجهة نظره هو ردّ فعل ضدّ معكّري سلام الكنائس. ورأى بريدو أنّ الكاثوليكية شكّلت خطرًا على مملكة المسيح في الشرق والغرب تمامًا كالإسلام، والتحدّي الأكبر كان يكمن في السماح لهما بالانتشار وعواقبه. هاجم بريدو أيضًا الموحّدين[5] وأتباع مذهب الدييزم Deism أو كما يعرفون أيضًا بالربوبيين[6] وقارنهم بالمسلمين[7]. ووصلت نسخ منه إلى المستعمرات الأميركية في فيلادلفيا ونيويورك وكونكتكت، وتأثّر

2 Nilüfer Göle (ed.), *Islam and Public Controversy in Europe* (London: Ashgate Publishing Limited, 2013), p. 116; D'Maris Coffman, Adrian Leonard & William O'Reilly (eds.), *The Atlantic World* (New York: Routledge, 2015), pp. 378-379.

3 Ibid., p. 380.

4 Diane Morgan, *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice* (California: Greenwood Publishing Group, 2010), pp. 35-36; Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancient Régime* (Oxford/ New York: Berg, 2008), pp. 31-34.

5 الموحّدون Unitarians: فرقة مسيحية تنكر عقيدة الثالوث، وتعتقد بأنّ المسيح هو مخلوق آدمي لم يدّع الألوهية، إنّما هو رسول من الله، الذي كان يعبده ويصلّي له ربًّا وأبًا، ومنه كان يستمدّ عقيدته وقوّته، وهو ما تكلّم به الحواريّون. ينظر:
Charles Augustus Goodrich, *A History of the Church: From the Birth of Christ to the Present Time* (Hartford: Harvard College Library, 1839), pp. 197-200.

6 مذهب يعترف بوجود الله الذي خلق الكون، ووضع له قوانين تحكمه وتديره. لكنّه ينكر تأثيره في الطبيعة والمجتمع بعد ذلك. ويعتقد أتباع المذهب بالدين الطبيعيّ، الذي لا يعتمد على الوحي والمعجزات، بل على الطبيعة والأسباب. ويؤكّد على ربط العبادة بالفضيلة والقيم الأخلاقية، فضلًا عن حتمية الثواب والعقاب في الحياة وبعد الممات، يُنظر: عبد الوهّاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1998)، ص 11-17.

7 Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet* (London: Nabu Press, 1697), pp. vi-viii; Gerald MacLean & Nabil Matar (eds.), *Britain and the Muslim World: Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011),

به جوناثان إدواردز (1703-1758) Jonathan Edwards فيما بعد، وهو أحد روّاد اليقظة العظمى Great Awaking[8] ومبشّريها في أميركا، وبدأ يدعو إلى أخذ الحيطة والحذر من الإسلام. وفي جملة ما طرحه إدواردز وضع مقارنة بين المسيحية والإسلام أكّد فيها أنّ كلتا العقيدتين تتشاركان في بعض الركائز الطبيعيّة للدين الحقيقي، إلّا أنّ كلتيهما لديها إلهٌ يختلف عن الآخر، فمن وجهة نظره أنّ المسيحية قد أشاعت قيم النور والمعرفة. أمّا الإسلام فمثل الانتقال من النور إلى الظلام، وأنّ المسيحية قد انتشرت بالعقل، بينما انتشر الإسلام بالسيف[9].

أمّا الكاتب الفرنسي هنري دي بولانفلييه (1658-1722) Henri de Boulainvilliers، فيعدّ أبرز المستشرقين الذين كتبوا عن **حياة محمّد** *The Life of Mahomet* عام 1730، وترجم كتابه إلى الإنكليزية، وكان بلهجة أقلّ حدّة، فوجد أنّ الإسلام هو ردّ فعل ضدّ الممارسات غير المسيحية للكنيسة الكاثوليكية، فالنبي محمّد قد أرسله الله بالفعل لينشر عقيدة التوحيد من الهند إلى إسبانيا، وليحكم الكنيسة وينقّيها ويطهّرها. لقد كان النبي محمّد أداة الله التي قضى بها على العبادة الباطلة، وأحلّ محلّها العبادة الحقّة. لقد تبنّى النبي محمّد من وجهة نظره أفضل قيم المسيحية وفضائلها وألغى مساوئها. وقد أقرّ بولانفلييه "أنّ المسلمين ليسوا عصاة"، بل "إنّ المسيحيين هم الذين رفضوا الاعتراف بأنّ محمّدًا قد أوحي إليه، وأنّه سار بتوجيه من الله. لكنّ النبي محمّدًا، على الرغم من فضائله، لم يفهم على نحوٍ كامل الطبيعة الحقيقيّة للمسيح". وظهر كتابه في مستعمرات عدّة كفيلادلفيا عام 1741 وفرجينيا عام 1772[10].

كما اطّلع ريتشارد باكستر (1615-1691) Richard Baxter، وهو لاهوتيّ بيوريتاني وشاعر وكاتب ترانيم، على النسخة الإنكليزية من القرآن لألكسندر روس Alexander Ross، وألّف كتابًا عام 1667 بعنوان: **مدارك الدين المسيحيّ** *Reasons of Christian Religion* ناقش فيه جوانب من العقيدة الإسلامية، وذكر إشارات إيجابية عن فهم الإسلام لطبيعة المسيح، "جاء في قرآن محمّد أنّ عيسى المسيح رسول عظيم، وأنّه كلمة الله، وأنّه ولد من العذراء مريم من دون أب، وأنّه موحى إليه من الله، وقد حُبي بمعجزات شفى بها الأعمى والمُقعد وأحيا الموتى، وأنّه رفع إلى السماء وسيعود مرّة أخرى. لكنّ المسلمين ينكرون موته وألوهيّته". لكنّ باكستر، على الرغم من ذلك، لم يتردّد في انتقاد نسق آيات القرآن ومعانيها، ووصفها بالمربكة، وصنّف، في كتاب آخر نشره عام 1670، المسلمين والموحّدين في مجموعة واحدة؛ والحقيقة أنّه كان شائعًا جدًّا في إنكلترا في هذه المرحلة وصف من لا يؤمن بعقيدة الثالوث بأنّه "محمّديّ"، وكان عرضة للشكّ في كونه اطّلع على تعاليم الإسلام[11].

في السياق ذاته، هاجم آرثر بيري (1624-1713) Arthur Bury، رئيس كلّية إكستر - أوكسفورد، عقيدة الثالوث في كتابه: **الإنجيل المجرّد** *Naked Gospel* الصادر عام 1690، وقال إنّ المسلمين موحّدون، ولهذا انتشر دينهم في أصقاع العالم. وإنّ تعاظم قوّة النبي محمّد ووصوله إلى مركز السلطة جاء بسبب العناية الإلهية، وإنّه مصلح عظيم وليس مرتدًّا مارقًا، وفسّر بيري سبب تفوّق القرآن على

---

p. 90; Robert J. Allison, *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815* (Chicago/ New York: Oxford University Press, 1995), pp. 38-39.

8 هي محاولة إنعاش للحماسة الدينية التي أصابها الفتور في المستعمرات الأميركية، إذ شدّد المبشّرون في هذه المرحلة على التلويح بالعقاب المستقبليّ للمذنبين والخاطئين. تمكّن إدواردز بسلسلة خطبه من أن يجعل موضوع الدين الشغل الشاغل للمؤمنين، ما وسّع أفق الممارسات والتجارب الدينية من خلال حلقات الوعظ والتبشير الجديدة والمتنقّلة أو المتجوّلة، وكانت فاتحة لمرحلة من التسامح الديني. للمزيد يُنظر: نغم طالب عبد الله، "التنوّع الطائفي في المستعمرات الإنجليزية في أميركا الشمالية 1607-1776"، **مجلّة كلية التربية**، العدد 2 (2014)، ص 512-514.

9 Thomas S. Kidd, *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism* (Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2009), pp. 16-17.

10 Göle, pp. 116-117; Kidd, pp. 10-11.

11 William Orme, *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter, With a Life of the Author, and a Critical Examination of his Writings*, vol. 20 (London: James Ducan, 1830), pp. 290-291.

الإنجيل بأنّه دليل، فمثلما كان دين موسى أفضل من ديانة الكنعانيين Canaanites، ودين المسيح أفضل من دين موسى، لذا يجب أن يكون دين محمّد أفضل من دين المسيح. وإنّ عقيدة الثالوث بدعة وحيلة أفلاطونية دينيّة ابتدعها رجال الكهنوت في المسيحية. ودعا بيري إلى البساطة والعودة إلى قيم المسيحية الأولى. لكنّ آراءه لم تخل من تحامل في مواضع أخرى. إلّا أنّ كتابه أحرق وعدّ عملًا هرطقيًّا، وتمّ تغريمه خمسمئة جنيه. ولعلّ مواطنه توماس أيكنهيد Thomas Aikenhead لم يتوقّع أن تكون طروحاته الموضوعية بشأن الإسلام سببًا في اتّهامه بتفضيل الإسلام على المسيحية، بل وفي إعدامه في إدنبرة في الثامن من كانون الثاني/ يناير 1698 بتهمة التجديف Blasphemy، لأنّ القانون الإنكليزي كان يجرّم المتحمّسين والمتعاطفين مع المسلمين، ويعدّهم أعداءً للدولة[12]. وفي وصفه لعقيدة المسلمين مقارنة بفرقة الموحّدين، ذكر روبرت ساوث Robert South المبشّر الأنجليكاني عام 1698 أنّ منكري الثالوث هم مسيحيّون محمّديّون Christian Mahometans [كذا][13].

وأوّل إشارة إلى تأثّر جون لوك John Locke (1632-1704) بالإسلام ارتبطت بدراسته اللّغة العربية في جامعة أوكسفورد عام 1671 على يد إدوارد بوكوك Edward Pococke (1604-1691)، وتزامن هذا الأمر مع بدء لوك كتابة مقالته "عن الفهم والإدراك الإنساني" "Essay On Human Understanding"، وقد تضاربت الآراء في تأثير الفلسفة الإسلامية في أعمال لوك اللاحقة، ومواقفه من الإسلام والعثمانيين، لا سيّما أنّ الإسلام أصبح مركزيًّا في النقاشات، التي شهدتها إنكلترا في القرن السابع عشر؛ بسبب التشابه بينه وتعاليم طائفة الموحّدين، وبسبب المتغيّرات السياسية والاقتصادية التي رافقت الزحف العثماني إلى أوروبا، وحالة الهلع التي ولّدتها حوادث كثيرة ومتكرّرة، أسر خلالها سفن وبحّارة من الأوروبيين وبخاصّة الإنكليز، على يد رجال ساحل البربر[14].

ولعلّ امتلاك لوك الترجمة الفرنسية للقرآن لأندريه دي ريير Andre de Ryer، المطبوعة في عام 1647، قد أسهم في صياغة رؤيته لماهية الإسلام، فأصبح لاحقًا مناصرًا لقضية التسامح إزاء المسلمين واليهود، ودعا إلى أن يسلك العرش الملكي في إنكلترا سياسة متسامحة إزاء غير المسيحيين، وأن يكفل للمسلمين الحقوق المدنية والدينية كافّة كما فعل العثمانيّون في أرجاء دولتهم مع بقية الأديان والطوائف، موضّحًا أنّ دول شمال أفريقيا قدّمت خلال حربَي التسع سنوات (1688-1697) والوراثة الإسبانية (1701-1714)، الكثير من الدعم والتمويل للأساطيل الإنكليزية، للحدّ من طموح الملك لويس الرابع عشر Louis XIV، ثمّ فتحت موانئها لسفن التجّار في طريقهم إلى الشرق، وحمتهم من بعض هجمات القراصنة المسيحيين. ومثلما قدّم المغاربة تلك المساعدة لإنكلترا، كان عليها أن تمنح المسلمين وضعًا قانونيًّا وشرعيًّا وملجأ آمنًا، وألّا تجعل الدين عقبة أو حجر عثرة أمام التكامل الشامل في سياسة الدولة[15].

سلّط لوك الضوء على ماهيّة الإسلام، التي ستجسّد رؤاه الليبرالية في الدفاع عن الموحّدين والمسلمين وغيرهم أمام ما قد يتعرّضون له من اضطهاد، في عمله الشهير: **رسائل بخصوص التسامح**، الذي نشره عام 1689، ودعا فيه إلى منح كل مواطني إنكلترا وقاطنيها بمختلف دياناتهم وطوائفهم حرية العيش والممارسة الدينية. وجاء فيه "أنّه ينبغي عدم إقصاء الوثنيّ أو المحمّدي أو اليهودي، وحرمانه من حقوقه المدنية في أنحاء الكومنولث بسبب دينه، فالإنجيل لم يأمر بشيء كهذا"[16]. وذكر لوك أنّ الأتراك ليسوا - ولا يمكن أن

12 Humberto Garcia, *Islam and the English Enlightenment, 1670-1840* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2012), p. 162; J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken, The Church of England and its Enemies 1660-1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 107-108; John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 392.

13 Marshall, pp. 390-391.

14 Coffman, p. 382.

15 Maleiha Malik, (ed.), *Anti-Muslim Prejudice: Past and Present* (London/ New York: Routledge, 2013), p. 22.

16 John Locke, *Letters Concerning Toleration* (London: 1765), p. 63.



يكونوا - هراطقة أو منشقّين بالنسبة إلى المسيحيين. وقد اتّهمه جون إدواردز (1716-1637) John Edwards صراحة "باعتناق عقيدة محمّد"[17]. وعلى الرغم من ذلك، أسهم لوك في إظهار تميّز العقيدة الإسلامية من المسيحية، في وقت حاول الآخرون تبيان العكس.

ثانيًا: وصول المسلمين إلى العالم الجديد

بدأ الأوروبيون البحث عن أصقاع جديدة في العالم، بعد تعثّر تجارتهم عبر البحر المتوسّط بفعل التهديد العثماني، واحتكار البنادقة والجنويين نقل السلع الشرقية، فضلًا عن دوافع حرّكت المغامرين والمتحمّسين للمسيحية للوصول إلى مصادر الذهب وتحقيق الشهرة ونشر الكاثوليكية. وكانت تجارة الرقيق من أقدم الممارسات التي زاولها البرتغاليّون أوّلًا، حينما وصلوا إلى جزر المحيط الأطلسي، ثمّ أعقبهم الإسبان والإنكليز، لاستغلال سكانها في زراعة الكروم وإنتاج الخمور[18].

ويبدو أنّ المسلمين الأوائل وصلوا إلى المستعمرات الإنكليزية في أميركا الشمالية، والكاريبي والمستعمرات الإسبانية من خلال تجارة الرقيق، التي ازدهرت في غرب أفريقيا مع بداية القرن السادس عشر. وقدّر بعض الباحثين أنّ نسبة المسلمين من العبيد الأفارقة، الذين وصلوا إلى تلك المناطق، نحو 15-20 في المئة، وهم ممّن كانوا يمتهنون الزراعة. وقدّر المؤرّخ الإسباني مايكل غوميز Michael Gomez عددهم بحوالي 200 ألف جاؤوا من مناطق أفريقيا بمؤثّرات إسلامية. وربما لم يكونوا جميعهم مسلمين، لكنّ بضعة آلاف منهم كانوا مسلمين أو يتّفقون مع المعتقدات الإسلامية. وعلى الرغم من أنّ التجّار والبحّارة المسلمين قد اجتازوا الموانئ الأميركية في مناسبات عدّة خلال تلك الحقبة، فإنّ معظم الأميركيين المسلمين كانوا أفارقة جرى جلبهم للعمل في مزارع الجنوب[19].

وقد وصل كذلك بعض المورسكيين إلى أميركا الإسبانية بعد أن تخفّى كثير منهم وراء المسيحية خوفًا من بطش محاكم التفتيش فيها، إذ كانت تطارد كلّ من يكتب الحُجب أو التمائم الإسلامية على واجهة بيته لغرض الحماية. وكانت السلطات الإسبانية الرسميّة تصف العبيد المسلمين بأنّهم مثيرو المشكلات بين السكان الأصليين، إذ اندلعت سلسلة تمرّدات من عام 1522 حتّى منتصف القرن السابع عشر في المكسيك وكوبا وغواتيمالا وبنما وفنزويلا ومارتينيك، وقد أُلقي باللوم فيها على المسلمين؛ لأنّهم كانوا يحثّون السكان على الانتفاض ضدّ الإسبان[20].

ترك بعض الأحداث أثرًا عميقًا في ذاكرة جون سميث (1631-1580) John Smith قائد الرحلة الإنكليزية التي حطّت الرحال في جيمستاون عام 1607. قاتل سميث الجيوش العثمانية منذ عام 1956، وفي عام 1603 انضمّ إلى القوات النمساوية للقتال في هنغاريا. لكنّه أصيب في معارك ترانسلفانيا وأُسر وجرى بيعه عبدًا لسيّدة مسلمة في إسطنبول عاملته بإحسان. لكنّه في محاولته الفرار والعودة إلى بلاده قتل ثلاثة أتراك. وقد تكون تلك التجربة هي السبب في تسميته إحدى الجزر في المنطقة الساحلية شمال ماساتشوستس

17 Matthew Dimmock, *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 187.

18 محمّد محمّد صالح، **تاريخ أوربا من عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية** (بغداد: دار الجاحظ للطباعة والنشر، 1982)، ص 181-182.

19 Daniel L. Dreisbach & Mark D. Hall (eds.), *Faith and the Founders of the American Republic* (New York: Oxford University Press, 2014), p. 84.

20 Coffman, pp. 378, 389; Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in The Americas* (New York: New York University Press, 2013), pp. 212-213.

باسم تلك المرأة التي امتلكته لفترة Tragabizanda، وقد تغيّر اسمها لاحقًا إلى جزيرة رأس آن، ثمّ أطلق على الجزر الثلاث في رأس ماساتشوستس اسم "الأتراك الثلاثة" Three Turks، وذلك عقب رحلة قام بها إلى مناطق شمال فرجينيا عام 1614[21].

ومن أهمّ الأحداث، التي بلورت نظرة الريبة والحذر لدى الأوروبيين إلى المسلمين والعثمانيين، عمليات الأسر الكثيرة التي تعرّضت لها سفنهم وطواقمها من جانب المغاربة بقصد طلب الفدية منذ القرن الثاني عشر، وكانت تلك العمليّات شائعة جدًّا في مياه البحر المتوسّط والمحيط الأطلسي. وقد عانت السفن الإنكليزية كثيرًا من تلك الحوادث، ولم تتمكّن السلطة من إيقافها أو منعها. لكن جرت محاولات للحدّ منها، ولم ينج مستوطنو المستعمرات الإنكليزية في أميركا من تلك الهجمات، وقد جرت محاولات عدّة لتحرير أسراهم مقابل دفع ذويهم الأموال، وكان يتمّ جمع كثير منها من خلال حملات تبرّع خيرية، بجهود مؤسّسات وشخصيات دينية وعامّة[22].

أسر المغاربة بين عامي 1609 و1616 حوالى 466 سفينة. وقد أشار جون سميث إلى أنّ إحدى سفن شركة فرجينيا، وكانت في طريق العودة إلى إسبانيا مع شحنة من الأسماك في عام 1615، قد استولى عليها الترك (مسلمو شمال أفريقيا). وتكرّر الأمر عام 1678، فقد احتجز قراصنة الجزائر ثلاث عشرة سفينة من المستعمرة، في حين أنّ بعض تجّار ماساتشوستس قدّموا عام 1644 عريضة للجمعية العامّة، وطالبوا بتوفير الحماية لهم في البحر من "قراصنة الجزائر والمغرب"، وبدأت الدوريات تتعقّب تلك السفن في محاولة لصدّها[23].

من أنجح الوسائل، التي لجأت إليها الحكومة البريطانية للحدّ من تلك الهجمات على سفنها وسفن مستعمراتها، كانت مهادنة دول البربر بدل مقارعتها، وذلك بدفع رسوم سنوية، وهي بديل مهذّب من كلمة إتاوة؛ ما جعل المغاربة يتحوّلون إلى اصطياد سفنِ قوى أخرى تابعة للدنمارك والبرتغال وإسبانيا. وكان يتحتّم على التجّار الأميركيين أن يتوقّفوا في موانئ إنكلترا للحصول على تصاريح الحماية من هجمات القراصنة. لكنّ الأمر تغيّر تمامًا بعد عام 1776، وباتت الجمهورية الفتيّة في مواجهة تلك الغارات وحدها. وبعد عام 1783 كان معظم السفن الأميركية قد دُمّر أو أُسر أو أُغرق، وأصبحت الولايات المتّحدة عاجزة نتيجة افتقارها إلى الأسطول والقوّة البحرية والتمويل الكافي، إلى جانب ضعف الحكومة المركزية في الدفاع عن سواحلها، ودرء خطر غارات البربر عن سفنها التجارية، فازدادت حوادث أسر السفن الأميركية، وأسر المغاربة السفينة بيتسي Betsy من بوسطن، واستولت الجزائر على السفينتين دوفين Dauphin وماريا Maria عام 1784، ما حدا بقادة البلاد إلى التفكير في حلول تتناسب مع واقع الحال الهشّ. وجرى التخطيط لعقد معاهدات سلام مع تلك الأقطار، إلّا أنّ جميع الجهود الدبلوماسية التي بذلها الكونغرس للحصول على اتّفاقية سلام دائم مع الجزائر وطرابلس وتونس عام 1785 فشلت، بعد اشتراط ولاتها أن تدفع الحكومة الأميركية مبلغ مليون دولار سنويًّا إتاوة، لمنع عمليات الاعتراض، وإطلاق سراح بحارتها وطواقم سفنها المحتجزين لديها. لكن بجهود مضنية تمكّن بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin، إلى جانب توماس جيفرسون Thomas Jefferson، وجون آدمز John Adams، والمندوب الأميركيّ توماس باركلي Thomas Barclay، في عام 1786 من إقناع (سلطان) المغرب سيدي محمد بن عبد الله، لقاء مبلغ عشرين ألف دولار، بإبرام اتّفاقية سلام وصداقة مع المغرب، وإطلاق سراح

21 Coffman, pp. 379; Arthur Meier Schlesinger Jr, Tara Baukus Mello & John Smith, *English Explorer and Colonist* (Pennsylvania: Chelsea house Publishers, 2009), p. 14.

22 Coffman, p. 380.

23 Timothy Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 28-29.



السفينة بيتسي وطاقمها، وتأسيس قنصلية أميركية في طنجة[24]. لكنّ بقية دول الشمال الأفريقي ظلّت تلاحق السفن الأميركية في مياه الأطلسي والبحر المتوسّط، وتحتّم على الولايات المتحدة أن تخوض ضدّها حربًا قاسية فيما بعد[25].

يعد روجر وليامز Roger Williams (1603-1683) أول مناصر ومدافع عن الحريات الدينية في المرحلة الاستعمارية في أميركا، إذ صدر له عام 1644 كتاب بعنوان **العقيدة الدموية للاضطهاد بسبب المعتقد** *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*، [كذا] شنّ فيه هجومًا عنيفًا على التعصب الديني والسياسي في إنكلترا ونيو إنجلند New England على حد سواء. وأشار وليامز إلى أنه أُجيز لمن وصفهم "بالوثنيين"، كاليهود والترك وغير المسيحيين على اختلاف أُممهم وأقطارهم منذ مجيء المسيح، أن يمارسوا معتقداتهم وعباداتهم الدينية[26]. لكن وليامز شنّ في الوقت ذاته هجومًا عنيفًا على الإسلام والنبي محمد، إلى جانب البابا، بعبارات قاسية ولاذعة، وأنكر كما فعل همفري بريدو من قبل نزول الوحي الإلهي على النبي محمد، وواصفًا إياه "بالوحي المزيف"، وذكر أن المحمّديين ليس لديهم فرصة للنجاة أو الخلاص[27]. لكن، على الرغم من ذلك، كرر وليامز، مرات عدة، أن للمسلمين حق ممارسة العبادة بحرية تامة من دون إكراه أو تضييق أو عنف من السلطات المسيحية الحاكمة في أميركا، وناشد وليامز منذ وقت مبكر، متوقعًا مستقبلهم جيرانًا وربما مواطنين، ألا تخضع معتقداتهم لسيطرة الدولة **أو تدخّلها** (يقصد المسلمين)، ونعتهم بالأتراك (Turks)[28].

هاجم وليامز طائفة الأصحاب الدينية المعروفة باسم الكويكرز Quakers[29]، وكل الأنظمة البشريّة الدينية التي تتقاطع مع الدين الحقيقي للمسيح، ووصف جورج فوكس George Fox (1624-1690) مؤسّس الطائفة بأنّه "محمّد الجديد" New Mahomet، وأنّه ادّعى الوحي بوساطة روح القدس. ولكنّه أشار في الوقت ذاته إلى أنّ الإسلام والكاثوليكية أحرزا نجاحًا كبيرًا بازدياد أعداد أتباعهما والمنضوين تحت لوائهما، مشيرًا إلى الأعداد الهائلة التي "تتبّع تلك الشخصيّة المذهلة محمّد". وسواء أكان يقصد بهم الأقلّية الموجودة في المستعمرات أو دول شمال أفريقيا، فهو قد حدّد طبيعة العلاقة التي يجب انتهاجها أو سلوكها إزاءهم[30].

لا تُعرَف، على وجه الدقّة، طبيعة الحياة التي زاولها المسلمون في أميركا، والعلاقة التي سادت بينهم وبين الأميركيين الأوائل. لكنّ بعض الإشارات تؤكّد أنّهم شكّلوا نسبة لا بأس بها في مدن معروفة، ففرجينيا شرّعت في عام 1691 قانونًا يقضي بطرد أيّ شخص أبيض

24 على الرغم من أنّ العلاقات المغربية - الأميركية بدأت منذ عام 1777، فإنّها توطّدت في إطار اتّفاقية رسمية في عام 1787، ففي صيف عام 1786 جرى إيفاد توماس باركلاي، وهو أوّل قنصل للولايات المتحدة لدى فرنسا، إلى مراكش مبعوثًا من جيفرسون وجون آدمز لبدء المفاوضات لعقد معاهدة للصداقة والسلام مع مولاي محمّد الثالث (1757-1790)، وجرى توقيعها في 28 حزيران/ يونيو من العام نفسه ولغاية 15 تمّوز/ يوليو، حيث أدرجت فيها بنود إضافيّة، وصدّق عليها جيفرسون في باريس في الأوّل من كانون الثاني/ يناير 1787، وآدمز في لندن في 25 من الشهر ذاته، وتضمّنت خمسةً وعشرين بندًا، وقد صدّق عليها الكونغرس القاري، يُنظر: روبرت جي أليسون، **هلال وراء الغيوم: الولايات المتّحدة والعالم المسلم 1776-1815، تراث حروب البربر**، ترجمة وتقديم أسامة الغزولي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 45-62.

25 مايكل أورين، **القوّة والإيمان والخيال: أميركا في الشرق الأوسط منذ 1776 حتى اليوم**، ترجمة آسر حطيبة (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2008)، ص 37-45.

26 James D. Knowles, *Memoir of Roger Williams, The Founder of The State of Rhode Island* (Boston: Lincoln Edmands and co., 1834), p. 362.

27 Coffman, p. 384.

28 Ibid.

29 الكويكرز: طائفة تأسست في إنكلترا على يد جورج فوكس، احتجاجًا دينيًا في وجه الشكلية المفرطة للكنيسة الرسمية. اسمها الرسمي هو الجمعية الدينية للأصحاب، ويؤمن الكويكرز بالفصل التامّ بين الكنيسة والدولة. بدؤوا في البروز في المستعمرات الأميركية، اضطهدهم البيوريتان في ماساتشوستس والأنجليكان في فرجينيا بسبب معتقداتهم الرافضة لخوض الحرب والإذعان للسلطة. وأسّسوا مجتمعًا مزدهرًا في بنسلفانيا، ينظر:
Jeffrey D. Schultz et al. (eds.), *Encyclopedia of Religion in American Politics* (Phoenix, AZ: Oryx Press, 1999), p. 202.

30 Kidd, pp. 10-11.

حرّ رجلًا كان أو امرأة إذا تزوّج من الزنوج أو الهنود عبيدًا كانوا أم أحرارًا، وربّما جاء هذا الإجراء بعد تزايد عدد الزيجات بين البيض والزنوج أو الهنود[31]. ومن بعض الحوادث المسجّلة يتبيّن أنّ بعض المسلمين قد حقّقوا مكاسب مادية مكّنتهم من الحصول على عبيد للخدمة، وهو ما دفع مجلس المندوبين في فرجينيا عام 1705 إلى أن يشرّع قانونًا يمنع بموجبه الزنوج والمولّدين المغاربة والهنود الحمر حتّى إن كانوا مسيحيين، واليهود والمحمّديين، وأيّ ملحد من اتّخاذ مسيحي أبيض عبدًا[32].

وصلت أقدم نسخة من القرآن الكريم إلى المستعمرات الإنكليزية في العالم الجديد، كما يُعتقَد، مع شخص يدعى أنتوني جانسن Anthony Janszoon إلى نيو أمستردام، وهو أحد رعايا شركة الهند الغربية الهولندية في حدود عام 1630. كان والده هولنديًّا، ووقع في أسر المغاربة في شمال أفريقيا، واعتنق الإسلام وتزوّج من امرأة مغربية، وأوصى أنتوني عند وفاته عام 1676 بأن تنقل مقتنياته إلى أقربائه في نيويورك، ومن بينها نسخة القرآن الخاصّة به، ولم تعرف اللغة التي كتب بها، وتعدّ بهذا أقدم نسخة من القرآن في أميركا الشمالية. وبحسب ما ذكر، فقد خاض جانسن صراعًا مع السلطات الهولندية هناك لأنّها لم تراع الشريعة الإسلامية في قوانينها، ورفض مرّات عدّة أوامر المحكمة التي طالبته بمغادرة المستعمرة، ورفض أن تطبّق عليه القواعد الدينية لكنيسة هولندا والقانون المدنيّ فيها، وبهذا عدّ أوّل أوروبي مسلم بنى أوّل مستوطنة في نيو أوترخت New Utrecht - بروكلين - نيويورك، إذ كان يمتلك أراضي فيها[33].

وإذا ما أردنا أن نوضّح أكثر تأثير الفلسفة الإسلامية في المستعمرات الإنكليزية وروّادها الأوائل، فينبغي لنا الحديث عن إحدى شخصيات نيو إنجلند البارزة، وهو القسّ البيوريتاني والعالم كوتون ماذر (1663-1728) Cotton Mather من مستعمرة خليج ماساتشوستس، الذي سجّل ملاحظات على جوانب عدّة من الإسلام، جاء بعضها منصفًا والآخر حكمته نزعات متناقضة، فقد نشر ماذر عام 1721 كتابه **الفيلسوف المسيحي**، وهو مجموعة دراسات أوضحت مدى التناغم بين العلم والدين، واستندت إلى القرآن لتفسير ظواهر علمية وكونية وطبيعية كالنجوم في السماء والهزّات الأرضية والزلازل وظاهرتي البرق والرعد[34].

ومن المحتمل أن يكون ماذر قد امتلك أوّل ترجمة إنكليزية للقرآن، وهي التي أنجزها الإسكتلندي ألكسندر روس Alexander Ross عام 1649 بعنوان **قرآن محمّد** *The Alcoran of Mahomet*، والتي استندت بدورها إلى النسخة الفرنسية الأولى من القرآن. وكانت ترجمة روس تلك قد أثارت جدلًا واسعًا في لندن خوفًا من تشجيعها المسيحيين على اعتناق الإسلام، وبخاصّة مع أحداث الحرب الأهلية الإنكليزية وإعدام الملك شارل الأوّل، والتي صاحبتها حالة هياج ديني. ولهذا ارتأى روس أن يعلّق على عمله بالقول إنّه لم يعد هناك من مخاطر في قراءة القرآن أو أحد الكتب الهرطقية التي ابتدعتها الفرق المسيحية المختلفة، أو حتّى كتب قراءة الكفّ أو علم التنجيم والعرافة والسحر واستحضار الأرواح، لمعرفة ماهيتها بقصد البحث والاستقصاء. وقد دافع روس عن نفسه قائلًا إنّ المسيحيين الأتقياء والمخلصين لا يمكن أن يتزعزع إيمانهم[35].

تأثّر ماذر أيضًا بدرجة كبيرة بالفيلسوف العربي الأندلسي ابن طفيل (1110-1185)، وبمؤلّفه الشهير: **حيّ بن يقظان**، الذي ترجم إلى لغات عدّة، وترجم من اللاتينية إلى الإنكليزية عام 1671، بعنوان: **فيلسوف المعرفة الذاتية** *Self-taught Philosopher*، وتجسّدت في روايته رغبة الإنسان في فهم أسرار الكون وماهيته، والظواهر الفلكية والمادّية، ومتناقضات الوجود للوصول والاهتداء

31 هوارد زن، **التاريخ الشعبي للولايات المتحدة**، ترجمة شعبان مكّاوي، ط 2 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009)، ص 70.

32 Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes toward the Negro 1550-1812,* 2nd ed. (Chapel Hill: UNC Press, 1968), p. 94.

33 Kambiz Ghanea Bassiri, *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order* (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 9-13; Frederick William Dame, *The Muslim Discovery of America* (Norderstedt: Books On Demand, 2013), p. 95.

34 Cotton Mather, *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries in Nature* (London: Eman Matthews, 1815), pp. 8-9.

35 Philip C. Almon, *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1989), p. 65.



بالفطرة إلى الخالق. وقد أعجب ماذر بهذا العمل الفريد، الذي أنجزه عالم مسلم قبل خمسمئة عام في رحلة الاستبصار هذه من دون معلّم، وأشار إلى أنّ الإنسان ببساطته وباستعمال مداركه العقلية الفطرية لا يستطيع أن يفهم العلم الطبيعي والتاريخ العلمي فحسب، وإنما سيدرك أيضًا وجود الله، لذا فإن الله قد علّم ودرّس محمّدًا[36]. وأكّد ماذر أنّ بقية المعارف الإسلامية الأخرى قد تؤثّر في بناء المجتمعات المسيحية عبر الأطلسي[37].

وتجدر الإشارة إلى أنّ قصة **حيّ بن يقظان** قد أثّرت في جون لوك من قبل، وفي جورج فوكس مؤسّس طائفة الكويكرز، وفي مفكّرين غربيين كثر. ولكن كان لماذر تصريحات متحاملة ضدّ الإسلام بعد تكرار حوادث الأسر التي تعرّض لها العديد من سفن نيو إنجلند على يد المغاربة، وكان ممّن قادوا حملات عدّة لجمع التبرعات المالية، لفكّ الأسرى وتحريرهم. وفي موعظة له لمجموعة أطلق سراحهم وعادوا إلى الوطن، أشار ماذر إلى أنّ بعض من أسره "البربر" قد تخلّى عن المسيحية واعتنق الإسلام، وأشار إلى أنّه لم يكن بينهم سكان من نيو إنجلند، وذكر أنّ هذا الأمر هو "بفضل بركة الله، وأنّ صلوات الكنائس هي من أنقذتهم من قبضة أتباع محمّد"[38].

نقلت أوّل ترجمة للقرآن مباشرة من العربية إلى الإنكليزية على يد المحامي والمستشرق الإنكليزي الأنجليكاني جورج سال (1697-1736) George Sale، الذي تعلّم العربية على يد اثنين من مسيحيي سورية في لندن عام 1734. كتب سال، إلى جانب الترجمة، افتتاحية من مئتي صفحة عن العقيدة الإسلامية، وعلى الرغم من التحفّظ في قناعته ببعض المفاهيم الجوهرية حول حقيقة الرسالة المحمّدية والوحي والقرآن، فقد وصف سال الرسول محمّدًا بأنّه مشرّع العرب Law-Giver of the Arabians، وأشاد بفضيلته التي ارتكزت على صدقه وعدالته وتقواه ورأفته وتواضعه وتقشّفه[39].

رفض جورج سال فكرة انتشار الإسلام بقوّة السيف، ورفض أيضًا إدانة تعدّد زوجات النبي، مشيرًا إلى أنّ بعض أنبياء اليهود قد اتّخذوا أكثر من زوجة، ونتيجة لمواقفه الموضوعية تلك، التي ناقضت ما جاء به مواطنه همفري بريدو من قبل، فقد وصفه المؤرّخ إدوارد جيبون (المتوفّى عام 1794) Edward Gibbon، في الجزء الخامس من كتابه **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها** المنشور عام 1788، بأنّه: "نصف مسلم half a Mussulman" [كذا][40].

ثالثًا: نظرة الآباء المؤسّسين للولايات المتحدة إلى الإسلام

اتّضح من بعض سجلات الملكيّة، التي قدّمها جورج واشنطن عام 1774، أنّه امتلك امرأتين زنجيّتين مسلمتين، هما أُمّ وابنتها، إحداهما كانت تدعى فاتيمار Fatimer، والأخرى فاتيمار الصغيرة Little Fatimer [كذا][41]، في إشارة إلى اسم فاطمة ابنة الرسول الكريم.

36 Cotton Mather, *The Christian Philosopher*, Winton U. Solberg (ed.) (Urbana: University of Illinois Press, 2000), p. 12.

37 Coffman, p. 382.

38 Kidd, p. 6.

39 *The Koran, Commonly Called*: *The Alcoran of Mohammed*, Translated from the Original Arabic with Explanatory Notes Taken from the Most Approved Commentators to which is Prefixed a Preliminary Discourse by George Sale, vol. 1 (London: S. Hazard for J. Johnson Vernor and Hood Ogilvy and Speare et al, 1795), pp. iii, 54

40 G. S. Rousseau & Roy Porter (eds.), *Exoticism in the Enlightenment* (Manchester/ New York: Manchester University Press, 1990), p. 30.

41 Denise A. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an: Islam and the Founders* (Toronto: Alfred A. Knopf, 2013), p. 12; Rebecca Mark, *Ersatz America: Hidden Traces, Graphic Texts and the Mending of Democracy* (Virginian: University of Virginia Press, 2014), p. 12.

ويبدو أنّ واشنطن لم يكن يمتلك مواقف مسبقة أو ردود فعل معارضة لتوظيف المسلمين في مزرعته، فقد أعرب في رسالة إلى صديق بأنّه سيرحّب بالمحمّديين أو اليهود أو المسيحيين من أيّ طائفة، وحتّى بالوثنيين في مونت فيرنون إن كانوا عمّالًا جيّدين[42].

والأهمّ من ذلك أنّ واشنطن، بعد تقاعده عقب الحرب الثورية، بدأ يهتم بشؤون مواطني فرجينيا، وبدأ في البحث عن وسيلة لتمكين المسلمين واليهود من الحصول على إعانة مناسبة. وجاء ذلك ضمن جملة آراء ضمّنها إزاء مشروع قانون قدّم إلى مجلس المندوبين في الولاية عام 1784، لتضمين فقرة لدعم معلّمي الدين المسيحي من خلال الضرائب العامّة، وأكّد فيها كذلك على معارضته أي شكل من أشكال القيود والعوائق على أساس الخلفيات الدينية، واتّضح ذلك في رسالة بعث بها إلى جورج مايسون (1725-1792) George Mason عام 1785[43].

قد يكون ما صرّح به عزرا ستايلس (1727-1795) Ezra Stiles رئيس كلّية يال في عام 1783، في موعظة أمام الحاكم والجمعية التشريعية في كونكتكت، من أنّ "الأخلاق المحمّدية" أرفع بكثير بالنسبة إلى المسيحية، قد خضع لتأويلات عدّة، وحاول الكثيرون تفسيره بأنّه لم يكن محاولة للترويج للإسلام أو لجعله مركزيًّا في المناقشات إزاء شكل الجمهورية وصيغتها ومستقبلها، أو حتّى لوضعه في كفة المقارنة المزعومة بين العقيدتين، لكنّه كان على الأغلب مناورة كلامية في محاولة منه للفت الأنظار، ومحاولة إظهار مدى ولع العديد من الربوبيين بالتقليل من قيمة الفضائل المسيحية مقارنةً بالديانات الصينية والإسلامية والقيم الشرقية الأخرى، التي يعدّونها أرقى وأسمى من المسيحية. ونراه في إشارة أخرى في الموعظة يؤكّد ضرورة تبنّي المسيحيّة أطرًا دينية لأميركا لأنّها تتلاءم مع قيم الجمهورية، وليس هناك من فرصة للإسلام أو الهندوسية أو البوذية أو لأيّ دين مزيّف أو وثني، كما قال، إلى جانب مذهب الدييزم ليسود في أميركا؛ لأنّ المسيحية من وجهة نظره ستنتصر وستسود العالم[44]. لكنّ الشاهد يدلّ على أهمية النظرة السائدة آنذاك عن قيم الإسلام، وعمق المناقشات التي جالت في أروقة العديد من المحافل الفكرية على امتداد الولايات[45].

إنّ ما جاء به جيمس هاتسن James H. Hutson رئيس قسم المخطوطات في مكتبة الكونغرس الأميركي، في مقاله المثير للجدل المعنون بـ "الآباء المؤسّسون والإسلام"، الذي نشره عام 2001 عقب تصاعد حمّى فوبيا الإسلام، أكد وجود الآلاف من الوثائق تعود إلى عهد الجيل الثوري، ناقشت منذ وقت مبكّر أبعاد العلاقة بين المسلمين الأوائل والأميركيين، فضلًا عن مختاراتٍ من أوراق جورج واشنطن وجيفرسون وغيرهما؛ ما حتّم على المؤسّسين في أميركا أن يضعوا آلاف المسلمين، قبل إعلان الاستقلال وبعده، في حساباتهم خلال مسيرة إرساء سياسة التسامح وضمان الحقوق المدنية والدينية للجميع[46].

وفي معرض ردّه على ما جاء به هاتسن، كتب ديف ميلر Dave Miller مقالًا مطوّلًا أشار فيه إلى أنّ استقدام المؤسّسين لهؤلاء المسلمين لم يكن، بأيّ حال من الأحوال، محاولة لتهيئة مكان لهم، أو لتشجيع نشر الإسلام في المستعمرات الأميركية، موضّحًا أنّه على الرغم من اعتراف الجميع بوجود تلك النسبة الكبيرة من المسلمين ممّن جيء بهم من غرب أفريقيا عبيدًا، فإنّه ليس هناك من

42 John C. Fitz Patrick, *The Writings of George Washington from the original Manuscript Sources 1745-1799*, vol. 27 (Washington, DC: Government Printing Office, 1934), p. 367.

43 Jared Sparks, *The Writings of George Washington,* vol. 9 (Boston: American Stationers Company; London: J. M. Campbell, 1835), pp. 136-137.

44 John W. Thornton, *The Pulpit of the American Revolution* (Boston: D. Lothrop & Co. Publishers, 1860), pp. 485, 502.

45 Jonathan D. Sassi, *A Republic of Righteousness: The Public Christianity of the Post- Revolution New England* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 220.

46 James Hutson, "The Founding Fathers and Islam: Library Papers Show Early Tolerance for Muslim Faith," *Information Bulletin*, Library of Congress (2002), accessed on 26/12/2021, at: https://bit.ly/3FtGVyB

دليل على أنّ المؤسّسين كانوا مدركين أو مطّلعين بدقّة على القناعات الدينية لعبيدهم، ربّما لأنّهم مارسوا طقوسهم الدينية وعباداتهم سرًّا وفي الخفاء خشية التنكيل أو الاضطهاد، وأكّد أنّ المسيحية كانت الركيزة الأساسية التي شيدت عليها أميركا، ولم يفكّر أحد البتّة في جعل الإسلام أو أيّ دين لا يعترف بالمسيح والثالوث، يسهم في صياغة شكل الجمهورية وإدارتها، أو حتّى إفساح المجال أمامهم لتقلّد أيّ مناصب قيادية، بل كان المؤسّسون يتوقون إلى نشر المسيحية بين الوثنيين من الهنود الحمر والأفارقة، وإنّ الإشارات المتفرّقة إلى الإسلام في تلك الفترة لا تعدو كونها حوادث لا تؤخذ في الحسبان من منظور سياسي أو موقف رسمي(47).

ترى هل انتقل اهتمام جون لوك بالإسلام إلى توماس جيفرسون؟ وهل كانت مواقفه حماسية ثابتة إزاءه؟ بدأ اهتمام جيفرسون يتشكّل حيال الإسلام بالتزامن مع حصوله على الطبعة الثالثة للقرآن باللغة الإنكليزية عام 1765 (أي قبل كتابة إعلان الاستقلال بأحد عشر عامًا، وكان حينها يدرس القانون في ويليمسبيرج في فرجينيا)، وهي النسخة التي ترجمها جورج سال وبقيت مع ملاحظات بخطّ يد جيفرسون محفوظة إلى يومنا هذا في مكتبة الكونغرس بوصفها شاهدًا على العلاقة المبكّرة والمعقّدة بين أميركا والإسلام والمسلمين(48). ويبدو أنّ قناعاته حيال الإسلام لم تتّضح، وظلّ طوال حياته يتأرجح بين موقفين، أحدهما غلّفته آراء سلبية حيال الإسلام، والآخر دافع فيه عن حقوق المسلمين المدنيّة والدينية إلى جانب بقية الفِرَق والطوائف والأديان في أميركا(49). فقد أعرب عام 1776 عن توجّهات اقتبسها من فولتير، وناقشها في مجلس الممثّلين في فرجينيا، وادّعى فيها أنّ الإسلام يشبه الكاثوليكية في كبته وقمعه لحريّة الاستقصاء والبحث والتفكير(50).

والواقع أنّ فولتير كتب مسرحيّة عام 1736 بعنوان **محمّد النبي** *Mahomet le Prophète*، عرضت أوّل مرّة في مدينة ليل عام 1741، وتهجّم فيها على الإسلام وشخص النبي، وحينما عرضت في باريس سبّبت هياجًا شعبيًّا واسعًا. فقد فسّرها بعض النقّاد بأنّها محاولة مبطنة لإدانة الكنيسة ورجالها بطريقة غير مباشرة، بسبب اضطهادها الكثيرين باسم المسيح، بل هي هجوم على الأفكار الدينية بعامّة، وقد حاكمته السلطات حينها، ومنعت عرض المسرحية(51).

وكانت مسرحية فولتير هذه قد عرضت في نيويورك أوّل مرّة عام 1780، بعد أن أنجز جيمس ميلر جزءًا من ترجمتها إلى الإنكليزية قبل وفاته عام 1744، وأكمل المتبقّي منها جون هودلي John Hoadly، ونشرت عام 1759. إلّا أنّ آراء فولتير في الإسلام والنبي محمّد تغيّرت، وعاد ليدحض افتراءات المتحاملين ضدّهما حينما قرأ **سيرة محمّد** لهنري دي بولانفلييه. وفي كتابه **مقالة عن أخلاق الأمم وروحها** عام 1756، دافع فولتير عن النبي محمّد، وعدّه مفكّرًا سياسيًّا عميق التأثير، ومؤسّسًا لدين عقلاني حكيم، ورأى أنّ الدول الإسلامية كانت تتمتّع بالتسامح الذي خلا منه التقليد المسيحي تاريخيًّا، ثمّ نشر عام 1765 كتابه **بحث في العادات**، وأشاد بالقرآن، وصرّح بأنّ محمّدًا مع كونفوشيوس وزرادشت يعدّون أعظم المشرّعين في العالم(52).

---

47 Dave Miller, "Were the Founding Fathers 'Tolerant' of Islam? [Part II]," *Apologetics* (April 2003), accessed on 26/12/2021, at: https://bit.ly/3JtUvom

48 Spellberg, p. 10.

49 Chris Beneke & Christopher S. Grenda (eds.), *The Lively Experiment: Religious Toleration in America from Roger Williams to the Present* (Lanham: Rowman & LittleField, 2015), pp. 94-95.

50 Coffman, p. 383.

51 Jonathan E. Brockopp (ed.), *The Cambridge Companion to Muhammad* (New York/ Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 241-242; Allison, p. 43.

52 Nilüfer Göle, p. 117; Allison, pp. 44-45.

تأثّر فولتير بسيرة النبي محمّد، حتّى إنّه فضّله على المسيح في بعض جوانب الرسالة والصفات الشخصية، "أقلّ ما يقال عن محمّد أنّه جاء بكتاب وجاهد. أمّا عيسى فلم يترك شيئًا مكتوبًا، ولم يدافع عن نفسه. لقد امتلك محمّد شجاعة الإسكندر وحكمة توما. أمّا المسيح فقد نزف دمًا بمجرّد أن أدانه قضاته. ومحمّد لم يغيّر رسالته. لكنّكم ورجال دينكم غيّرتم دينكم عشرين مرة"[53].

لكنْ سجّل جيفرسون، بعد كتابة إعلان الاستقلال، اقتباساتٍ أخرى من بطله الفكري جون لوك تدعو إلى منح المحمّديين واليهود وجميع الفرق المسيحية الأخرى وحتّى الوثنيين الحرّية الدينية[54]. والحقيقة أنّ جيفرسون أظهر وجهات نظر متباينة ومتناقضة في آن واحد إزاء قضية الدين بالمجمل؛ ومردّ ذلك إلى الميراث الأوروبي، وسلوكيات رجال الكنيسة، والضبابية التي رافقت وصول المسلمين إلى أميركا، وعلاقة الجمهورية الفتية لاحقًا بدول شمال أفريقيا، إلى جانب تأثير أفكار الاستنارة التي أنعشت مذهب الدييزم، الذي ولّد حالة من الفتور الديني إبّان الحرب وبعدها. واللافت للنظر أنّ جيفرسون عدّ نجاحه في معركته من أجل تمرير قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 في الجمعية التشريعية انتصارًا لجميع الفِرَق والطوائف، بالعيش في كنف المجتمع من دون مضايقات أو ضغوط من السلطة المدنية بسبب معتقداتهم الدينية، التي عدّها شأنًا خاصًّا بالفرد، وذكر في سيرته أنّ القانون كان يهدف إلى أن يضمن في طيّاته حماية المسيحي والوثني واليهودي والمسلم والهندوسي والملحد، وكل الطوائف الأخرى[55].

لقد ظهر جليًّا انفتاح أميركا على الإسلام وبقية الأديان في تصريح لريتشارد هنري لي Richard Henry Lee ضمّنه في رسالة بعث بها إلى جيمس ماديسون عام 1784 جاء فيها: "إني أتّفق تمامًا مع المشيخيين Presbyterians[56] في أنّ الحرّية الحقيقية تشمل الدين المحمّدي (الإسلام) والهندوسي فضلًا عن المسيحي، وتعانقها"، وقد جاءت بعد اعتراض المشيخيين على تمرير أيّ توصية تتبنّى دعم الدين بمساهمات مالية في الجمعية العامة في فرجينيا[57].

لقد وضع دستور ماساتشوستس عام 1780 أسس الحرّيات الفردية والدينية لسكان الكومنولث، وضمن حرّية ممارسة العبادة لجميع المسيحيين والربوبيين والمحمّديين واليهود وحتّى الوثنيين، كما صرّح بذلك كبير قضاة المحكمة العليا ثيوفلس بارسونز Theophilus Parsons في معرض دفاعه عن المادّة الثالثة الواردة في الدستور. وهذا يعدّ تطوّرًا فريدًا لنضوج فكرة التسامح الديني، التي لم يألفها البيوريتان في المراحل الأولى من تأسيس نيو إنجلند، مع أنّها بقيت متمسكة بالأبرشية كنيسةً رسميةً حتّى عام 1830[58].

---

53 عبد الراضي محمد عبد المحسن، **الرسول الأعظم في مرآة الغرب** (الرياض: جامعة الملك سعود، 2011)، ص 48.

54 Beneke & Grenda (eds.), pp. 95-96.

55 Ann W. Duncan & Steven L. Jones (eds.), *Church State Issues in America Today*, vol. 1 (Westport, CT: Praeger Publishing, 2007) p. 15;

نغم طالب عبد الله، "جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية - قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 أنموذجًا"، **مجلّة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية**، العدد 42 (2019).

56 المشيخية كنيسة بروتستانتية أسّست في إسكتلندا بجهود جون نوكس. تؤمن باعتراف ويستمنستر للإيمان، Westminster Confession of faith الذي انبثق من سلسلة لقاءات دعا إليها البرلمان بتأثير البيوريتان بين عامي 1643 و1648 في كنيسة ويستمنستر، لاقتراح تعديلات أكثر لإصلاح كنيسة إنكلترا، فأنجزت وثائق عدة كان من بينها هذا الاعتراف، ليحل محل التسع والثلاثين مادة دينية في تلك الكنيسة، إلى جانب استبدال كتاب العبادة والصلاة الإنكليزي المشترك BCP بصيغة أخرى، وأن تصبح حكومة الكنيسة مشيخية بدلًا من الأسقفية، إلا أن المقترح لقي معارضة شديدة في إنكلترا، ورحبت به كنيسة إسكتلندا. صدّق عليه البرلمان الإنكليزي وكنيسة إسكتلندا عام 1649، ليصبح أنموذج عقيدة كنيسة إسكتلندا، وترك لها اختيار المشيخية مذهبًا رسميًا، وعدم فرض الأسقفية الإنكليزية. يتألف الاعتراف من ثلاثة وثلاثين فصلًا تضم أسس المذهب، باعتبار أن التوراة هي كلام الله، وعقيدة القضاء والقدر، والثالوث، والفداء بالمسيح وسيلة للنجاة، إلى جانب سري التعميد والعشاء الرباني المقدس، فضلًا عن رجوع أرواح الموتى إلى الله حال وفاتهم. ويفضل المشيخيون الفصل التام للكنيسة عن الدولة.
J. L. Diman, "Religion in America 1776-1876," *The North American Review,* vol. 122, no. 250 (January 1876), p. 19.

57 Richard Henry Lee, *Memoir of the Life of Richard Henry Lee And His Correspondence, by His Grandson Richard H. Lee*, vol. II (Philadelphia: William Brown Printer, 1825), p. 51.

58 Theophilus Parsons, *Defence of the Third Article of the Massachusetts Declaration of Rights; as delivered by Chief Justice Parsons, as the Opinion of the Supreme Judicial Court* (Worcester: Harvard College Library, 1820), p. 4.



إنّ التأكيد على فكرة الثواب والعقاب وأهميّتها في تهذيب النفس في حياة الفرد من أجل بناء مجتمع صالح، دفعت أحد رجال الدين في ماساتشوستس، وهو ساموِيل ويست (1730-1807) Samuel West، إلى كتابة تعليق في إحدى صحف بوسطن عام 1780، أكّد فيه اعتقاده برسوخ تلك الفكرة في العقيدة الإسلامية المتعلّقة بصقل الشخصية، إذ قال إنّ "المحمّدي متحمّس للالتزام والتحلّي بالأخلاق والفضائل الحميدة، لأنّ الأمل يحدوه بأنّه بعد القيامة سيحظى بالجنّة إلى الأبد بالفتيات الجميلات [في إشارة إلى الحور العين]، وأنّه يخشى من ارتكاب الخطايا كالقتل والزنا والسرقة ما دامت ستكلّفه دخول جهنّم، إذ سيتحتّم عليه شرب مياه حارقة في قاع الجحيم"[59].

يبدو أنّ بعض المجاميع المسلمة قد حقّقت نجاحًا إلى درجة كبيرة، جعلت السكان في مقاطعات مهمّة يعتمدون عليهم، فبعض سكان مقاطعة تشسترفيلد Chesterfield County - فرجينيا كانت لديهم نظرة إيجابية إلى المسلمين القاطنين فيها، وقدّموا عريضة إلى جمعية الولاية عام 1785 طالبوا فيها بمنح المسلمين وبقية الأقلّيات الدينية الأخرى حرّية ممارسة شعائرهم وعباداتهم من دون تضييق، وممّا جاء فيها: "دعوا اليهود، والمحمّديين، والمسيحيين من كلّ طائفة يتمتّعون بالحرية الدينية. وبجعل الدين المسيحيّ دينًا رسميًّا فإنّنا سنساهم في إضعاف هذه الولاية الوليدة. إنّ خدماتهم ومساهماتهم في البحر والبرّ هي التي نهضت ببلدنا وليس عقيدتهم. إنّهم رجال عمل في صناعاتنا. دعوا اليهود والمحمّديين والمسيحيين من كلّ طائفة يجدون صالحهم ومصلحتهم بالعيش في ظلّ قوانينكم"[60].

هل فكّر المؤسّسون في احتمالية تقلّد المسلمين مستقبلًا منصبًا عامًّا أو رفيعًا في الولايات المتحدة؟ وكيف ضمّنوا تلك التصوّرات في الدستور؟

أعلن جيمس آيريدل James Iredell - المحامي الأنجليكاني من كارولينا الشمالية، الذي عيّنه واشنطن كبير قضاة المحكمة الاتّحادية العليا عام 1788 - أنّ فكرة وصول أيّ شخص لا يعتنق المسيحية إلى أيّ منصب سيادي أمر مستبعد تمامًا. "إنّه لشيء مرفوض أن يختار شعب أميركا يومًا ما نوّابًا وممثّلين لا يعتقدون بأيّ دين البتّة، وإنّ الوثنيين والمحمّديين (المسلمين) قد يسمح لهم بتقلّد المناصب [...] لكن لا يمكن افتراض أنّ شعب أميركا سيثق ويأتمن على أعزّ حقوقه أشخاصًا لا يدينون بأيّ دين أبدًا، أو يعتنقون دينًا يختلف جوهريًّا عن دينهم"[61].

صرّح صموئيل جونستون Samuel Johnston حاكم كارولينا الشمالية، وعضو مؤتمر المصادقة على الدستور، عام 1788 بأنّه ينبغي عدم السماح للمسلمين بأن يصبحوا مؤثّرين في السياسة الأميركية. إلّا أنّ احتمالية أن يُنتخب اليهود والمسلمون وربّما الوثنيون وغيرهم لمناصب عليا في حكومة الولايات المتحدة، جعلته يشير إلى حالتين فقط يمكن فيهما السماح بانتخاب المسلمين، أو سواهم من غير المؤمنين بالدين المسيحي، لمنصب الرئيس أو أيّ منصب رفيع آخر، "الأولى: إنْ وضع شعب أميركا الدين المسيحي برمّته جانبًا، فأمر كهذا للأسف قد يحدث، أمّا الحالة الثانية، فهي إنْ حصل أشخاص كهؤلاء، وبغضّ النظر عن دينهم، على ثقة الشعب الأميركي واحترامه، وذلك لسلوكهم القويم وفضيلتهم، فسيتمّ آنذاك اختيارهم"[62].

---

59 James Hutson, *Forgotten Features of the Founding: The Recovery of Religious Themes in the Early American Republic* (Lanham: Lexington Books, 2003), p. 22.

60 Carl W. Ernst (ed.), *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), p. 28.

61 Jonathan Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution as Recommended by the General Convention at Philadelphia in 1787*, vol. IV (Philadelphia, 1863), p. 194.

62 Elliot, pp. 198-199.

تكلّم المبشّر المعمداني جون ليلاند John Leland، في خضمّ مناشداته لإلغاء الصفة الرسمية للكنيسة في ماساتشوستس وكونكتكت، عن تصوّرات سلبية إزاء النظام السياسي السائد والمتبع في البلدان الإسلامية، وأعلن أنّ مثل هذا النظام يصلح لأن يسود بين الأمم الإسلامية، لأنّ محمّدًا كما زعم دعا إلى استعمال التشريع والسيف لنشر دينه[63].

وعلى النقيض من ذلك، أعرب بنيامين رش Benjamin Rush[64]، أبرز رموز الجيل الثوري ممّن نهضوا بواقع التعليم في الولايات المتحدة، أنّه يفضّل رؤية "معتقدات كونفوشيوس أو محمّد" تترسّخ في أذهان شباب أميركا اليافعين، بدلًا من رؤيتهم يكبرون وهم يتجنّبون نظامًا تعليميًّا يخلو تمامًا من المبادئ الدينية. وعلى الرغم من تشديده مرارًا على أنّ المسيحية هي الإطار الأفضل لتلك الفضائل، فإنّه عبّر عن إدراكه بأنّ جوهر الإسلام يرتكز على القيم الأخلاقية والسلوكية، إلى جانب الممارسة الدينية[65].

وكان بنيامين فرانكلين قد أعرب عن آرائه بمواقف سلبية ومتباينة حيال الإسلام في مناسبات عدّة. لكنّ وجهة نظره نضجت وأخذت تتبلور بموضوعية أكبر ممّا ظهر في سلسلة مقالاته الموسومة بـ "ريتشارد الفقير" Poor Richard، التي غلّفتها لغة متهكّمة في بعض الأحيان على الإسلام والرسول محمّد. ومن أبرز مواقفه التي استعار منها رؤيته حياله كانت عام 1764، حينما كتب مقالة هاجم فيها الأفعال المشينة وغير الإنسانية، التي أقدمت عليها جماعة من سكان الحدود في بنسلفانيا، في محاولة منهم لإيقاف هجمات الهنود الحمر على قراهم. وذلك بشنّ حملة شارك فيها ما بين ثلاثة وخمسين وسبعة وخمسين رجلًا قتلوا فيها، بأسلوب مثير للاشمئزاز، العشرات من السكان الأصليين، ومثّلوا بهم وأحرقوا قراهم، وكان من بين الضحايا أطفال ونساء وشيوخ عزّل. فكتب فرانكلين يصف هذا الفعل ومرتكبيه بأنّهم كانوا أكثر بربرية ووحشيّة ممّن ادّعوا أنّهم أعلى منهم مرتبة "كالترك والزنوج والهنود"، وأنّهم لا يملكون ذرّة من الرحمة التي أظهرها للأسرى نبيّ الإسلام، الذي أطرى في إحدى المناسبات على شفقة جنوده الذين عاملوا أسراهم بالحسنى ورأفتهم. ثمّ امتدح فرانكلين صلاح الدين الأيوبي الذي استعاد القدس من الصليبيين، ووصفه بأنّه جسّد عادات العرب المحمودة والسخية، وأضاف أنّ الهنود الحمر لو كانوا يعيشون في بلد مسلم لتمّت معاملتهم بعدالة، ولكانوا أكثر أمانًا[66].

خاتمة

ينبغي إدراك حقيقة أنّ الإسلام وصل إلى العالم الجديد مع طلائع موجات الهجرة الأوروبية، التي حطّت الرحال هناك في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر، وفي الوقت الذي لم يأت فيه البيوريتان إلى هذه البقعة لممارسة التسامح الديني أو لفصل الكنيسة عن الدولة - سواءٌ في فرجينيا ومستعمرات الجنوب أو حتّى في نيو إنجلند - لأنّهم جاؤوا أساسًا لممارسة معتقداتهم الدينية على طريقتهم، من دون السماح للفرق المخالفة بالعيش بينهم، فإنه لم يفسح المجال للمسلمين في تلك المستعمرات للقيام بأيّ نشاط يسلّط الضوء على واقعهم ونمط عيشهم، أو حتّى كيفية أدائهم لطقوسهم الدينية بطريقة واضحة وعلى نطاق واسع، وذلك بفعل مخلّفات

63 Dreisbach & Hall (eds.), pp. 87-88; Kidd, p. 18.

64 طبيب وسياسي، وشخصية وطنية لامعة، ولد قرب فيلادلفيا عام 1746، وتوفي فيها عام 1813. درس الطبّ في جامعة برنستون، ثم سافر إلى إدنبرة، وحصل على الماجستير. عاد إلى بلاده ومارس الطبّ، وانضم إلى المؤتمر القارّي، ونشط في قضية الثورة، ووقع على إعلان الاستقلال. أسّس جامعة ديكنسون عام 1783. عارض تجارة الرق، وساهم في تأسيس أوّل جمعية مناهضة للعبودية في أميركا، وعمل جرّاحًا في الجيش القارّي، يُنظر:
William Pepper, *Benjamin Rush* (Chicago: The Office of the Association, 1890), pp. 3-24; Charles Karsner Mills, *Benjamin Rush and American Psychiatry* (New York: 1886), pp. 4-36.

65 Benjamin Rush, *Essays, Literary, Moral and Philosophical*, 2nd ed. (Philadelphia: Thomas and William Bradford, 1806), p. 8.

66 Akbar Ahmed, *Journey into America: the Challenge of Islam* (Washington: Brookings Institute Press, 2010), p. 63.



التاريخ وتراكمات التراث المشوّش، الذي كتبه ونقله متحاملون على العقيدة في القرون المنصرمة، إلى جانب الصراع الأوروبي - العثماني في أوروبا وشمال أفريقيا، الذي فاقم من حدّة الخلاف بين العقيدتين.

لقد كانت أعداد الهجرة التي شكّلها المسلمون الأفارقة كبيرة جدًّا كما تبيّن لنا ممّا سبق. لكنّهم لم يؤدّوا دورًا بارزًا في المستعمرات الإنكليزية في أميركا الشمالية؛ بسبب طبيعة تلك الموجات التي ضمّت الآلاف من العبيد والزنوج ممّن جلبوا من غرب أفريقيا للعمل في المزارع والمنازل. ولا ننسَ ما رافق نظرة الأوروبيين إلى الإسلام والمسلمين، التي اتّسمت بالحذر الشديد.

لم يعد هناك من شكّ في أنّ الإسلام شغل حيّزًا في مناقشات الآباء المؤسّسين للولايات المتحدة، إلّا أنّ مقدار الاهتمام تباين في العصر الاستعماري والثوري، وإن كان يبدو غير حاسم إثبات أنّ المؤسّسين كانوا على استعداد لقبول فكرة اندماج تلك الأقلّية في المجتمع، أو التشجيع على استقطاب مزيد من المسلمين؛ وذلك مردّه إلى إيمانهم الثابت بأنّ المسيحية هي الدين الأنسب الذي يجب أن تتبنّاه الجمهورية. وبدورنا نتّفق مع الرأي القائل إنّ بناة الولايات المتحدة، باستثناء بعضهم، قد آمنوا بأن تكون مبادئ المسيحية فقط الركيزةَ الأساسية، مستبعدين فكرة مشاركة بقية الأديان.

كان الهدف من التعديلات الأولى للدستور إبعاد شبح التنافس بين الطوائف المسيحية المتعدّدة، والحيلولة دون تبنّي دين رسمي للدولة يحظى برعاية الحكومة المدنية وامتيازها، وليس تشجيعًا للأديان الأخرى ومنها الإسلام؛ إذ إنّ التسامح لم يكن يعني السماح للمسلمين بتقلّد مناصب حكومية عليا. وقد استمرّ جدل الصراع بين إلغاء الصفة الرسمية عن بعض الكنائس التي تأسّست مع طلائع المستعمرين الأوائل، وإبطال المؤهّلات الدينية للترشّح وتولّي المناصب المهمّة، وحتّى العامة منها زمنًا طويلًا. وبهدف تعميق البحث في هذا المجال، فإنّنا نقترح ما يلي:

ينبغي إعادة قراءة التاريخ المبكّر للولايات المتحدة الأميركية لفهم التشكيلة السكانية المتنوعة التي هاجرت إليها، واكتشاف مدى التناغم والتنافر الذي طبع العلاقة بين تلك المجاميع.

ضرورة الاهتمام بالدراسات التي تؤكّد دور الأقليات العرقية والقومية التي اعتنقت الإسلام في الوصول إلى المستعمرات الأميركية في الفترة الاستعمارية الممتدة من بدء الاستيطان الإنكليزي عام 1607 حتّى سَنّ الدستور الفدرالي عام 1787.

أهمية تمحيص الوثائق والمراسلات والسجلات الرسمية ومجلدات المذكرات الشخصية لجيل الآباء المؤسسين الأوائل للولايات المتحدة، للتعرف إلى كيفية تعاملهم مع وجود آلاف المسلمين بينهم.



المراجع

References

العربية

أليسون، روبرت جي. **هلال وراء الغيوم: الولايات المتّحدة والعالم المسلم 1776-1815، تراث حروب البربر**. ترجمة وتقديم أسامة الغزولي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

أورين، مايكل. **القوّة والإيمان والخيال: أميركا في الشرق الأوسط منذ 1776 حتى اليوم**. ترجمة آسر حطيبة. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2008.

زن، هوارد. **التاريخ الشعبي للولايات المتحدة**. ترجمة شعبان مكّاوي. ط 2. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009.

صالح، محمّد محمّد. **تاريخ أوربا من عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية**. بغداد: دار الجاحظ للطباعة والنشر، 1982.

عبد الله، نغم طالب. "الأنكليكانية وقراءة في تطوّر الكنيسة البروتستانتية الأُسقفية في الولايات المتحدة الأمريكية". **مجلة الآداب**. العدد 109 (2014).

______. "التنوّع الطائفي في المستعمرات الإنجليزية في أميركا الشمالية 1607-1776". **مجلّة كلية التربية**. العدد 2 (2014).

______. "جذور الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية - قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786 أنموذجًا". **مجلّة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية**. العدد 42 (2019).

عبد المحسن، عبد الراضي محمد. **الرسول الأعظم في مرآة الغرب**. الرياض: جامعة الملك سعود، 2011.

المسيري، عبد الوهّاب. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**. القاهرة: دار نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1998.

الأجنبية

Ahmed, Akbar. *Journey into America: the Challenge of Islam*. Washington: Brookings Institute Press, 2010.

Allison, Robert J. *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815*. Chicago/ New York: Oxford University Press, 1995.

Almon, Philip C. *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1989.

Bassiri, Kambiz Ghanea. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Beneke, Chris & Christopher S. Grenda (eds.). *The Lively Experiment: Religious Toleration in America from Roger Williams to the Present*. Lanham: Rowman & LittleField, 2015.

Brockopp, Jonathan E. (ed.). *The Cambridge Companion to Muhammad*. New York/ Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Champion, J. A. I. *The Pillars of Priestcraft Shaken, The Church of England and its Enemies 1660-1730*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Coffman, D'Maris, Adrian Leonard & William O'Reilly (eds.). *The Atlantic World*. New York: Routledge, 2015.



Dame, Frederick William. *The Muslim Discovery of America*. Norderstedt: Books On Demand, 2013.

Diman, J. L. "Religion in America 1776-1876." *The North American Review*. vol. 122, no. 250 (January 1876).

Dimmock, Matthew. *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Diouf, Sylviane A. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in The Americas*. New York: New York University Press, 2013.

Dreisbach, Daniel L. & Mark D. Hall (eds.). *Faith and the Founders of the American Republic*. New York: Oxford University Press, 2014.

Duncan, Ann W. & Steven L. Jones (eds.). *Church State Issues in America Today*. Westport, CT: Praeger Publishing, 2007.

Elliot, Jonathan. *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution as Recommended by the General Convention at Philadelphia in 1787*. Philadelphia: 1863.

Garcia, Humberto. *Islam and the English Enlightenment, 1670-1840*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2012.

Göle, Nilüfer (ed.). *Islam and Public Controversy in Europe*. London: Ashgate Publishing Limited, 2013.

Goodrich, Charles Augustus. *A History of the Church: From the Birth of Christ to the Present Time*. Hartford: Harvard College Library, 1839.

Hutson, James. "The Founding Fathers and Islam: Library Papers Show Early Tolerance for Muslim Faith." *Information Bulletin*. Library of Congress (2002). at: https://bit.ly/3FtGVyB

________. *Forgotten Features of the Founding: The Recovery of Religious Themes in the Early American Republic*. Lanham: Lexington Books, 2003.

Henry Lee, Richard. *Memoir of the Life of Richard Henry Lee And His Correspondence, by His Grandson Richard H. Lee*. Philadelphia: William Brown Printer, 1825.

Jordan, Winthrop D. *White Over Black: American Attitudes toward the Negro 1550-1812*. 2nd ed. Chapel Hill: UNC Press, 1968.

Kidd, Thomas S. *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2009.

Knowles, James D. *Memoir of Roger Williams, The Founder of The State of Rhode Island*. Boston: Lincoln Edmands and co., 1834.

Locke, John. *Letters Concerning Toleration.* London: 1765.

MacLean, Gerald & Nabil Matar (eds.). *Britain and the Muslim World: Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

Malik, Maleiha (ed.). *Anti-Muslim Prejudice: Past and Present*. London/ New York: Routledge, 2013.

Mark, Rebecca. *Ersatz America: Hidden Traces, Graphic Texts and the Mending of Democracy*. Virginian: University of Virginia Press, 2014.



Marr, Timothy. *The Cultural Roots of American Islamicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Marshall, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mather, Cotton. *The Christian Philosopher*. Winton U. Solberg (ed.). Urbana: University of Illinois Press, 2000.

_______. *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries in Nature*. London: Eman Matthews, 1815.

McCabe, Ina Baghdiantz. *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancient Régime*. Oxford/ New York: Berg, 2008.

Miller, Dave. "Were the Founding Fathers 'Tolerant' of Islam? [Part II]." Apologetics (April 2003). at: https://bit.ly/3JtUvom

Mills, Charles Karsner. *Benjamin Rush and American Psychiatry*. New York: 1886.

Morgan, Diane. *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*. California: Greenwood Publishing Group, 2010.

Orme, William. *The Practical Works of the Rev. Richard Baxter, With a Life of the Author, and a Critical Examination of his Writings.* London: James Ducan, 1830.

Parsons, Theophilus. *Defence of the Third Article of the Massachusetts Declaration of Rights; as delivered by Chief Justice Parsons, as the Opinion of the Supreme Judicial Court*. Worcester: Harvard College Library, 1820.

Patrick, John C. Fitz. *The Writings of George Washington from the original Manuscript Sources 1745-1799*. Washington, DC: Government Printing Office, 1934.

Pepper, William. *Benjamin Rush*. Chicago: The Office of the Association, 1890.

Prideaux, Humphrey. *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet*. London: Nabu Press, 1697.

Rousseau, G. S. & Roy Porter (eds.). *Exoticism in the Enlightenment*. Manchester/ New York: Manchester University Press, 1990.

Rush, Benjamin. *Essays, Literary, Moral and Philosophical*. 2nd ed. Philadelphia: Thomas and William Bradford, 1806.

Sassi, Jonathan D. *A Republic of Righteousness: The Public Christianity of the Post- Revolution New England*. New York: Oxford University Press, 2001.

Schlesinger Jr, Arthur Meier, Tara Baukus Mello & John Smith. *English Explorer and Colonist*. Pennsylvania: Chelsea house Publishers, 2009.

Schultz, Jeffrey D. et al. (eds.). *Encyclopedia of Religion in American Politics*. Phoenix, AZ: Oryx Press, 1999.

Sparks, Jared. *The Writings of George Washington*. Boston: American Stationers Company; London: J. M. Campbell, 1835.

Spellberg, Denise A. *Thomas Jefferson's Qur'an: Islam and the Founders*. Toronto: Alfred A. Knopf, 2013.

The Koran, Commonly Called: *The Alcoran of Mohammed*. Translated from the Original Arabic with Explanatory Notes Taken from the Most Approved Commentators to which is Prefixed a Preliminary Discourse by George Sale. London: S. Hazard for J. Johnson Vernor and Hood Ogilvy and Speare et al, 1795.

Thornton, John W. *The Pulpit of the American Revolution*. Boston: D. Lothrop & Co. Publishers, 1860.

W. Ernst, Carl (ed.). *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

محمود محارب

الحزب الشيوعي الإسرائيلي والنكبة

الموقف والدور



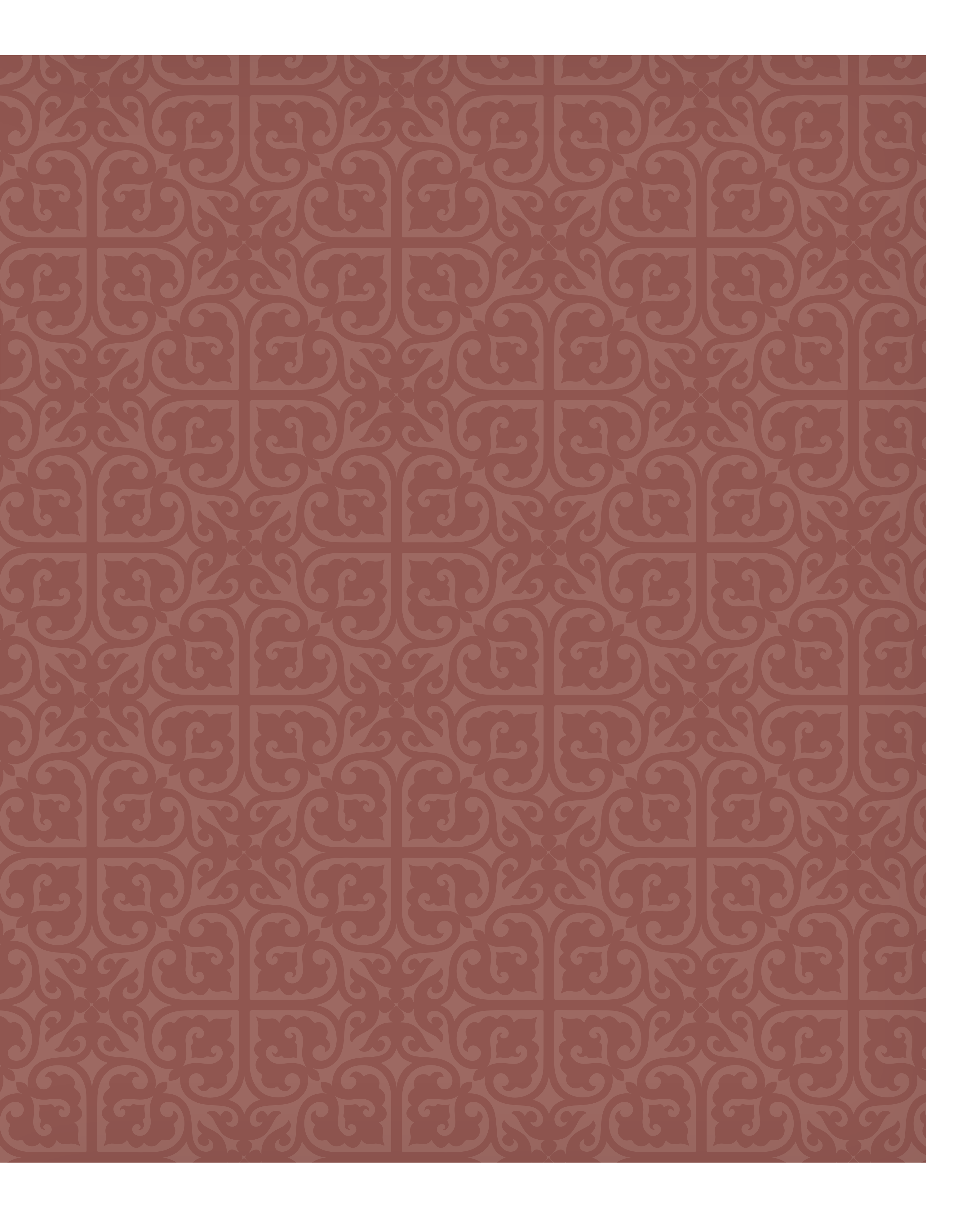
صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **الحزب الشيوعي الإسرائيلي والنكبة: الموقف والدور**، للكاتب محمود محارب. يقع الكتاب في 232 صفحة، ويشتمل على ببليوغرافيا وفهرس.

يعالج الكتاب دور الحزب الشيوعي الإسرائيلي في النكبة، ويتابع انخراطه في الاستراتيجية الإسرائيلية طوال فترة حرب 1948، في جميع المجالات؛ العسكرية والسياسية والفكرية والإعلامية والدولية، لتحقيق هدفها. ويُظهر الكتاب موقف الحزب من إنشاء دولة يهودية في فلسطين، ودعوته إلى إنشائها قبل شهر ونصف الشهر من إصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها بتقسيم فلسطين دولتين. ويقف على الأهمية التاريخية التي أعطاها الحزب الشيوعي لهذا القرار؛ نظرًا إلى منحه شرعية دولية لإنشاء دولة للمستوطنين اليهود في فلسطين. كما يوضح تأييد الحزب، على نحوٍ علني وفعّال، خرق إسرائيل هذا القرار خلال الحرب، ودعم احتلال الهاغاناه والجيش الإسرائيلي أراضيَ عربية فلسطينية ضمن الدولة العربية الفلسطينية وفق قرار التقسيم، وتأييده رفض انسحاب الجيش الإسرائيلي منها.





ترجمات
Translations





الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/CNST7131

سوزان باك-مورس | Susan Buck-Morss*
ترجمة: علي حاكم صالح | Translation: Ali Hakim Saleh**

التاريخ العالمي (2)

Universal History (2)

في صيف عام 2000، نُشرت مقالةٌ للفيلسوفة الأميركيّة سوزان باك-مورس في مجلة *Critical Inquiry* بعنوان "هيغل وهايتي". وكان ظهورها حدثًا ثقافيًا في حينه، فأثارت ردود أفعال مؤيدة ومناهضة، وتعرضت للنقد. وردًا على هذا النقد، كتبت مقالةً ثانية بعنوان "التاريخ العالمي". وجمعت المقالتين في كتاب واحد عنوانه: هيغل وهايتي والتاريخ العالمي (2009)، ستصدر ترجمته عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وهذه ترجمة القسم الثاني من المقالة الثانية؛ إذ نُشر القسم الأول في العدد الرابع عشر من **أسطور**. البحث العلمي في كلتا المقالتين متعدّي الحقول العلمية؛ فهو بحث فلسفي تاريخي، أو يكتب التاريخ بوصفه فلسفةً سياسيةً، ويعرض شعارات العقلانية والإنسانية والعالمية التي رفعها عصر الأنوار والحداثة الغربية، ويحللها وينتقدها، ولكنه لا يهدف إلى محوها وإلغائها، بل يهدف إلى تقويمها.

كلمات مفتاحية: التاريخ العالمي، هيغل، هايتي، العبودية، الفكر التاريخي.

In Summer 2000, Susan Buck-Morss published an essay in Critical Inquiry titled "Hegel and Haiti". This article quickly developed into a real cultural phenomenon, attracting both high praise and sharp criticism. In response to this criticism, Morss authored a second essay, "Universal History". The two essays were subsequently published together as Hegel, Haiti and Universal History (2009), which is soon to be published in an Arabic edition by the ACRPS. This is the translation of Part II of the second article, the first having been published in *Ostour* 14.

Both essays span multiple fields: they are a sort of historical-philosophical enquiry, or history written as political philosophy, which analyse and critique the rationalist, humanist and universalist slogans of the enlightenment without trying to erase them.

Keywords: Global History, Hegel, Haiti, Slavery, Historical Thought.

* أستاذة متميزة في الفكر السياسي في جامعة مدينة نيويورك CUNY. فيلسوفة ومؤرخة تتركز اهتماماتها البحثية في قضايا العولمة والدراسات الثقافية والنظرية الفنية.

Distinguished Professor of Political Thought at CUNY. A Philosopher and Historian Interested in Globalisation, Cultural Studies and art Theory.

** كاتب ومترجم عراقي.

Iraqi Author and Translator.

ثالثًا: إنسانوية جديدة

1. كونيات أطلسية

تفيض نفسُ كانط "بالإعجاب والخشوع" عندما ينظر إلى النجوم[1]، أما هيغل المتكبّر فما كان ليقع أسير النجوم. يتذكر الشاعر هاينريش هاينه زيارته الفيلسوف الألماني المشهور آنذاك في برلين، حيث عبَّر هاينه عن حماسته المتقدة لمنظر السماء المرصّعة بالنجوم حينما وقفا معًا أمام النافذة يتطلعان إليها، فدمدم هيغل بغير استحسان: "النجوم، إنما النجوم وميض جذام في السماء"[2]. ومع ذلك، فبالنسبة إلى أولئك الذين يتحملون عبور الأطلسي، كانت النجوم هي كلّ ما يبقى. كان بحارة الأطلسي، قبل اختراع الكرونومتر البحري لقياس خط الطول، تحت رحمة السماوات المرصّعة بالنجوم، يبحرون على هدي تركيبة جنوبية تسمى هايدرا، وهي علامة قديمة للبحارة[3]. وقد جرى التحقق من أصول العبيد الذين بيعوا في الأميركتين من خلال تذكرهم لمواقع النجوم خلال رحلاتهم البرية إلى الساحل الأفريقي[4].

شغلت العلاماتُ الفلكيةُ مكانةً مركزيةً في الحساب المكاني في العالم الجديد. ولكن زمان السماوات كان أداةً خرقاءَ للتأمل في تاريخ البشرية، بينما كان في المتناول دليل واضح من ثقافات متنوعة. لم تكن هناك لغة مشتركة في العالم الجديد، ولم يكن بَعدُ للمعاني المشتركة نظامٌ صوتي ينقلها. ومثلما يصدق هذا على العبيد الأفارقة فإنه يصدق على الحشد المتنوع، أو بالدرجة نفسها يصدق على الاستعماريين الأميركيين[5]. وفي ربوع هذه البيئة ازدهرت الماسونية. افتتنت الحركةُ الماسونيةُ بوسائل التواصل غير اللفظية، فبحثت عن معرفةٍ إنسانيةٍ كليةٍ في العلامات، والرموز، والأعمال المصنوعة، والعجائب المعمارية الماضية، وتأويلها تأويلًا باطنيًا بوصفها مصدرًا سريًا للحكمة[6]. لقد استُقصي عالمٌ من الصور البصرية، بدءًا من الأهرامات المصرية إلى لغة الإشارة لدى الهنود الأصليين، التماسًا لمفاتيح ممكنة لإنسانية مشتركة كانت قائمةً قبل سقوط بابل[7].

---

1 قارَنَ كانط الجلالَ الهائلَ للنظر إلى النجوم بالشعور "بالقانون الأخلاقي الداخلي"، وهذه تجارب تسمُ حدودَ العالم المحسوس من الأعظم لانهائيةً إلى الأكثر شخصية. ينظر:
Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Werner S. Pluhar (trans) (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002), p. 203.

2 مقتبس من: Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Robert M. Wallac (trans.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987), p. 71.

3 Peter Linebaugh & Marcus Rediker, *Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of Revolutionary Atlantic* (Boston: Beacon Press, 2000), p. 353.

لم يتبنَّ الكرونومتر البحري، الذي كان من اختراع صانع الساعات والعالِم الهاوي جون هاريسون (واعتُرف به رسميًا في عام 1773)، على السفن على نحو واسع إلّا في أواخر القرن الثامن عشر. ينظر:
Dava Sobel, *Longitude: The Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time* (New York: Penguin Books, 1995).

4 تمثلت محاولات معرفة الأماكن التي جاء منها العبيد بسؤالهم عن "عدد الأيام التي قضوها في الطريق، أو عن عدد الأسواق التي بيعوا فيها خلال رحلتهم، وعلى أي جانب من رحلتهم كانت الشمس تشرق وتغرب، أو عما إذا كان بلدهم إلى يسار هذا 'النجم' أم إلى يمينه". ينظر:
Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles francais (XVIIe-XVIIIe siècles)* (Gourbeyre: Société d'histoire de la Guadeloupe; Fort de France: Société d'histoire de la Martinique, 2000), p. 73.

5 إنّ اللغة الكريولية الهايتية، شأنها شأن اللغات الكريولية الأخرى، تطورت بوصفها "لغة اتصال Contact Language"، على نحو ما تطورت اللغات "الهجينة Pidgin" التي تتكلمها الحشود المتنقلة. ولم يوثَّق تطورها توثيقًا جيدًا، نظرًا إلى الجهل باللسانيات عمومًا حتى القرن العشرين. واللغة الكريولية الآن هي (مع الفرنسية) اللغةُ الرسميةُ لهايتي. فهي تقوم على الفرنسية (أما مسألة مدى صلتها بطبقة أصحاب المزارع الفرنسية الاستعمارية فهي مسألة موضع سجال)، وتحتوي على عناصر من لغة شعب الفون Fon (بوصفها طبقة إثنية لغوية)، ولغة يو/أنلو-يو Awe\Anlo-Awe، واللغة الوولوفية Wolof، ولغة جبي Gbe (وهذه اللغات جميعها تنحدر من منطقة النيجر)، وعناصر من لغة البنتو (من الكونغو)، ومن اللغة العربية (بوساطة الإسلام). ينظر:
Pierre Anglade, *Inventaire etymologique des termes créoles des Caraïbes d'origine africaine* (Paris: L'Harmattan, 1988).

6 آمنت الماسونية، التي ألهمتها الخبرات الأوروبية في التنقل حول العالم، بما تنطوي عليه تراثات أخرى من إمكانيات إشراقية، ولا سيما تلك التي في الشرقين الأوسط والأدنى (التصوف اليهودي، والزرادشتية، والوثنية المصرية، والتصوف الإسلامي، والفيدانتا الهندوسية). كان الماسونيون مطّلعين جيدًا على المعرفة الغامضة (طقوس سرية، وخيمياء القرون الوسطى، وسحر عصر النهضة)، ومعرفة عصر التنوير العلمانية (العلم التجريبي، والصحافة الحرة، والحكم الديمقراطي)، وكذلك المشاركة في الميدان العام، ومساهمين في شبكة من المنشورات العابرة للأمم. كانوا في جانب من عصر التنوير لم يتطرق إليه تفسير يورغن هابرماس النافذ. ينظر:
Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger (trans.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989).

7 للاطلاع على التفكير الماسوني في لغة الإشارة الهندية، ينظر:
William R. Denslow, *Freemasonry and the American Indian* (St. Louis: Missouri Lodge of Research, 1956).
وبقدر ما تَدين الماسونيةُ النظريةُ في ولادتها في القرن الثامن عشر للحافز الكبير من المزيج الثقافي في العالم الجديد، فإنها مدينة أيضًا للحفريات الآثارية في أصول أوروبا القديمة. وفي الحقيقة، سارت هذه المساعي بالتوازي، بما أنّ الأوروبيين اعتقدوا أنّهم يرون ماضيهم البدائي في الشعوب الأميّة ("قبل التاريخية") الموجودة اليوم.

وغالبًا ما كانت روابط انتماءات الماسونية، في الفضاء المسامي عَبر الأطلسي، أقوى من روابط الوطن، والإثنية، أو حتى العِرق، وهي بالغة الأهمية الحيوية لفهم الحوادث التاريخية في عصر الثورات. ولكن يصعب إثبات التعميمات. فماذا يعني تحديدًا قولنا إنّ الماسونية ازدهرت في ربوع العالم الجديد؟[8] ثمة قائمة من المحافل والفاعلين التاريخيين ممن كانوا أعضاء فيها يستطيعون إخبارنا بأنفسهم. إن الأرقام، وإن كانت ذات تأثير، غامضة جوهريًا، ومضللة عرضيًا، فتغذّي أسطورةَ المؤامرة العالمية التي تقودها الماسونية التي ما زالت حيةً إلى يوم الناس هذا. هناك حقائق ماسونية متعددة، تتباين تباين الزمان، ولها أدوار اجتماعية اختلفت فيما بينها اختلافًا عظيمًا. وأن **يكون المرء ماسونيًا** فهذه مقولةٌ أنطولوجيةٌ خاليةٌ من صفاتٍ محددةٍ تكون مسؤولةً عنها سببيًا (فأن يكون المرء مسيحيًا فهذا لا يجعله فاضلًا، وأن يكون ماركسيًا فهذا لا يجعله ثوريًا، وأن يكون مسلمًا فهذا لا يجعله إرهابيًا). إنّ الماسونية هي الدال الفارغ المثير للذعر. ففي حين كانت هناك ضمن الحركة تنظيماتٌ داخلية ومعرفة سرية مشتركة، فإن الماسونية الحديثة، التي تأسست في القرن الثامن عشر، تنطوي على تناقضات جوهرية. لقد صار توسان ماسونيًا، ولكن يُزعم أنّ نابليون هو من حطمه[9]. كانت الأخوةُ جمعيةً تضم أفرادًا متساوين، ولكنها نُظِّمت على وفق تراتبية الجدارة، أما المساواة الاجتماعية فقد توقفت عند باب المحفل ولم تلجه. من الناحية الاستعارية، تعود نسابية الماسونيين [أصلهم وفصلهم] إلى بُناة الحجارة والعمال اليدويين، ولكن من الناحية العملية هم ليسوا كذلك، بل كانوا، بالأحرى، "معماريين اجتماعيين"، غير أنّ هذا يعني أشياء كثيرةً أيضًا. فجميعهم كانوا مناصرين للنزعة الكوزموبوليتانية، ومعتنقين بحماسة متقدة فكرة الأخوة العالمية[10]. كانت بعض المحافل تشمل الجميع في عضويتها[11]، ولكن القليل منها كانت مختلطة عِرقيًا، أما الأخريات فكانت للسود حصرًا[12].

طبقت جميعُ المحافل الفضائلَ المدنيةَ أساسًا للتدريب على المواطنة. وأتاحَ انسحابُ الأعضاء من المجتمع الخروجَ على القيم الثقافية السائدة، وشجعَ على التفكير اليوتوبي الذي لم يكن العالم الخارجي الواقعي أرضًا صالحةً له؛ وهذه العناصر في بناء الماسونية أثارت ضدها، وهو أمر مفهوم، السلطات المدنية. كان الطابع السريّ للمحفل سياسيًا بطبيعته، بما أنّ العضوية توفر ولاءات أممية،

---

8 تناثرت المحافل في الكاريبي وفي المستعمرات الأميركية. فكانت "سمة شائعة في مستعمرة سان دومينيك" بين المستعمِرين البيض. ينظر:
David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 23.

وأعيد تأسيسها في هايتي السوداء بوصفها رابطة مجتمع مدني أساسية. وفي عصر الثورة وجدت في هايتي، ومارتينيك، ونيكاراغوا، وأنتغيوا، وجزر العذراء، وبيرمودا، وهندوراس، وغرانادا، ودومينيكا، والباهاماس، وسانت توماس، وترينيداد، وكوبا، والمكسيك، وشعبَيْ الكريك والشيروكي من جنوب شرق القارة الشمالية (أشكر ريتشينال أزانو وليندا روبرت لتزويدي بهذه المعلومات).

9 يُظن أنّ نابليون صار ماسونيًا في مالطا عام 1798، وإذا كان هذا الظنُّ محل سجال، فمما لا مراء فيه أنّه كان متعاطفًا مع الحركة وعيَّن أعضاءها في مناصب عليا. وقوّت مغامرتُه العسكريةُ في عام 1798 في مصر هذه الرابطة، حيث أدخلَ ضباطُه المحافلَ إلى مصر. ومنذ ذلك الوقت، صار العديد من قادة الدولة الفرنسية يُدمغون بالماسونية. ولا تزال الماسونية لدى الكثيرين رمزًا إلى الإمبريالية الأوروبية، جاذبةً إلى عضويتها نخبًا استعمارية (وما بعد استعمارية).

10 التحق الهنود الأميركيون، الذين أُدخلوا في محافل لندن بوصفهم ماسونيين، بالجانب البريطاني ضد الثوار الأميركيين؛ وزُعم أنّ الماسونيين على كلا جانبي الصراع أظهروا الرفق في تعاملهم مع الأسرى من زملائهم الماسونيين، وكذا كان الأمر في حرب الهنود الحمر وفرنسا.

11 في رواية أليخو كاربنتير التاريخية والمتميزة بروحها البحثية (تظهر فيها الشخصية التاريخية والماسوني أوج Ogé)، كان محفل الأجانب المتطرف سياسيًا "ذا مناخ ديمقراطي" حيث يختلط فيه النبلاء الأوروبيون "بكل أريحية ببطل وطني ملوَّن من مارتينيك، وبيسوعي سابق من الباراغواي، مصاب بالحنين إلى مكان إرساليته، وبطابعٍ فلمنكي، منفي من بلده لطباعته دعايات سياسية، وبإسباني منفي، وهو بائع جوال نهارًا وفي الليل خطيب، وزعم أنّ الماسونية كانت نشيطةً في آبلة بإسبانيا في القرن السادس عشر مثلما أثبتت ذلك تصاميم معينة للفَرَاجير، والكوسات والمطارق الخشبية، التي اكتُشفت حديثًا - كما يقول - في كنيسة انتقال العذراء، التي بناها المعماري اليهودي الشهير موشين روبي البراكومنتي". ينظر:
Alejo Carpentier, *Explosion in Cathedral*, John Sturrock (trans.) (New York: Harper & Row, 1963), pp. 102-103.

12 بعض هذه المحافل كان لها تاريخ طويل ومهم؛ المحفل الماسوني للأمير هال بدأ في بورتو ريكو، وفي نيويورك في نهاية القرن التاسع عشر انضم إليه شومبورغ، وهو أسود من بورتو ريكو تغلب على "الاختلاف العابر للثقافات" للهويات المتعددة من قبيل الأسود، والماسوني، والهسباني الأفريقي، والكاريبي، والغواريونيكس، وكان اسمه الثوري المستعار اسم لص هندي من سانتو دومينغو، كانت السلطات الإسبانية الاستعمارية قد دانته لانتفاضاته ضدهم ومات في عام 1502. ينظر:
Jossianna Arroyo, "Technologies: Transculturations of Race, Gender and Ethnicity in Arturo A. Schomburg's Masonic Writings," *CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies*, vol. 17, no. 1 (Spring 2005), pp. 4-25.

وهويات اجتماعية بديلة، ومصادر للقوة منافسة للقوى القائمة. ولكنّ الصلات السياسية استغرقت الطيفَ: كانت المحافلُ البريطانيةُ في بواكير القرن الثامن عشر تقف بوعي ضد النشاط السياسي، والمحافل النمساوية كانت تتباهى لبعض الوقت بالملوك رعاةً لها، بينما قامت أخرى، كتلك التي ناقشناها في مقالة "هيغل وهايتي"، بتفريخ ثوريين مسلحين[13].

انتشرت الماسونية بانتشار الاستعمار، ولكنّ الاستعمار غيّرها. ولعل الجانبَ الأهم في هذا السياق كان الحاجة إلى غرباء مأمونين في أرض غريبة. "بدأت المحافل أولًا في الموانئ والمجتمعات التجارية كنوادٍ تجارية أو مراجع تزكية من أجل عمل"[14]. وأنشأت الماسونية، شأنها شأن الجمعيات السرية، علاقات قرابة مصطنعة[15] وفرت مساعدةً متبادلةً للإخوة في المحفل (كانت محافل السود الكوبية تجمع المالَ لتحرير العبيد)[16]؛ فكانت نموذجًا لجمعيات سرّية عبر التاريخ امتدت على امتداد طرق التجارة، حيث لا تكفي تعاقدات العمل عبر خطوط الجماعات والصلات الاجتماعية التقليدية لبناء شبكات إنسانية مأمونة.

ويكتب الأنثروبولوجي ألفرِد ميترو في دراسته عن العقيدة الدينية في هايتي: "يُطرح سؤال: هل أسهمت الماسونية في مراسيم الفودو vodou؟"[17]، تغيرت الفودو عَبر الزمن، وتغيرت من حيث علاقتها بالماسونية الهايتية.

ولكنّ أبناء عصر الثورة قد رأوا الفودو "نوعًا من ماسونية دينية وراقصة" تتمتع بالعقل، نظرًا إلى احتضانها الغرباء، ولأنّ مبناها الإبستيمولوجي توفيقي[18].

كان ملايين العبيد الذين جُلبوا إلى العالم الجديد، وقد نُظر إليهم كتلةً واحدةً لا تمايز بينهم، متنوعين ومختلفين من حيث اللغة، والدين، والعادات والمؤسسات السياسية تنوعَ السكان الأوروبيّين في المستعمرات واختلافهم. وإذا كان صحيحًا أنّ العبيد المتدفقين على سان دومينيك كالسّيل في عقود ما قبل الثورة كانوا يُشحنون في الغالب من سواحل الكونغو وبنِين، فإنهم كانوا يُجلبون من مواقع مختلفة في داخل تلك المناطق بوصفهم أسرى حروب نشبت بين بعضهم بعضًا: كانت الحروب الأهلية العظمى في الكونغو قد اشتعل

---

13 ينظر: "هيغل وهايتي"، ص 62-65. كان المحفل الذي انضم إليه موزارت في فيينا لأغراض العلاقات الاجتماعية والشرب، على عكس تلك التي نسجت شبكات ثورية. كان جوزيف الثاني، الإمبراطور الهبسبورغي، متعاطفًا بدايةً مع الحركة كونها تبني روحًا وطنية، ولكنّه في عام 1785 أخذ يخشى سطوتها المتنامية. واليوم صرنا نعرف جيدًا العلاقات بين أوبرا موزارت **الناي السحري** والماسونية. وصمّم المعماري الشهير كارل فريدريك شينكل المسرح لإنتاج **الناي السحري** الذي افتتح في برلين في عام 1816، قبل سنة واحدة من بدء هيغل تدريسه الأكاديمي هناك. ويُعرف عملُ موزارت المكتمل الأخير، وهو K623، بعنوان "الأنشودة الماسونية الصغيرة Little Masonic Cantata"، ويعود تاريخه إلى 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1791. أمّا الكلمات التي يبدو أنّ موزارت نفسه كتبها من أجل تدشين معبد جديد هي: "إنّها تحتضن السلسلة كلها؛ إنّها مثل هذا المكان المقدس/ والأرض كلها أيضًا". ينظر:
H. C. Robbins Landon, *Mozart and the Masons: New Light on the Lodge of "Crowned Hope"* (London: Thames & Hudson, 1982).

14 Dorothy Ann Lipson, *Freemasonry in Federalist Connecticut* (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 7.

15 Fictive Kinships Relationships: علاقات قرابة لا تتكون على أساس علاقات القرابة المألوفة، أي علاقة الدم أم التزاوج. (المترجم)

16 كتب بنجامين فرانكلين، الذي هو نفسه كان ماسونيًا: "إنهم يتحدثون لغةً عالميةً ويتصرفون بوصفهم رُسل عناية ودعم لجميع الأعضاء في جهات العالم الأربع [...] وحملوا الرجال من أصحاب أشد المشاعر عدائية، والرجال ممن ينتمون إلى ديانات أكثر بعدًا، والرجال المنتمين إلى خلفيات أشد تنوعًا [اليهود، والمسلمين، والسود، والأميركيين الهنود] حملوهم على مساعدة أحدهم الآخر، وعلى الشعور بالحبور والرضا الاجتماعيين كونهم كانوا قادرين على تقديم يد العون لأخ ماسوني". مُقتبس من:
Marry Ann Clawson, *Constructing Brotherhood: Class, Gender and Fraternalism* (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 77.

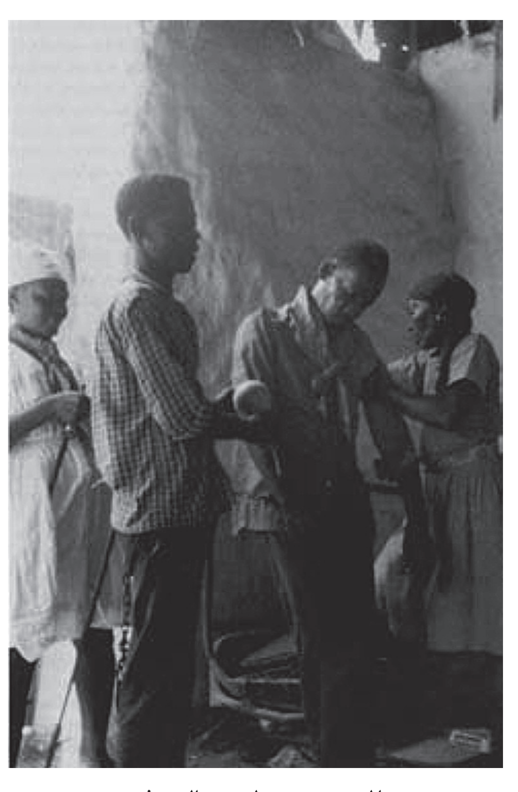
17 Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, Hugo Charteris (trans.) (New York: Oxford University Press, 1959), p. 140.

كان ميترو، السويسري المولد والباريسي التعليم، معاصرًا لجيل من سرياليي باريس ممن فتنتهم ديانة الفودو، ولم يرَ بعضهم، مثل ميشيل ليريس Michel Leris، ممارسي هذه الديانة على أنهم "الآخر" البدائي، بل رأوها ظاهرة حداثية زعزعت فكرة الآخرية نفسها، أي فكرة الثقافات المنفصلة انفصالًا بائنًا التي على أساسها تأسست الإثنوغرافيات المعروفة. واعتقد ميترو، بإصراره على الطابع المسرحي لطقوس الفودو، أنه لا يجب دراسة الفودو بوصفها بقايا ظاهرة غريبة وبدائية، بل مكان للتداخل، والاشتباك، والخلق، إنّه دين حضاري يمثل "الغرب الآخر The Other West". ينظر:
J. Micheal Dash, "Le Je de l'autre," *L'Esprit Créateur*, vol. 47, no. 1 (2007), pp. 84-95.

وأنا أتعاطف مع ما يذهب إليه ميترو.

18 ينظر سابقًا: "هيغل وهايتي"، ص 65-129.

الصورة (4)
مراسيم الفودو (1970)



المصدر: تصوير ليون شالوم، في:
Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods* (Berkeley: University of California Press, 1955).

أوارها قرنًا من الزمان وبلغت ذروتها في ثمانينيات القرن الثامن عشر، وكانت هناك حروب عديدة أعلنتها مملكة داهومي Dahomey (دولة بِنين اليوم) ضد إمبراطورية أويو Oyo وجيران آخرين، وأسفرت عن نتائج متباينة وحدّة متزايدة[19]. إنّ أولئك الذين كانوا أعداءً ذات مرة، واستُعبدوا في ساحات القتال وباعهم تجارٌ منهم وفيهم إلى الأوروبيين بضائعَ بشريةً، عانوا نوعًا من عملية تسليم استثنائية، ونُقلوا بالقوة من أماكن سيادتهم الأصلية بما يماثل التعذيب بالوكالة Torture by Proxy؛ فكانت صدمةُ الهزيمة، والعبودية، والإبعاد، ورعب عبور الأطلسي والعمل في المزارع قد حوّلت الفودو، في لحظة إبداع ثقافية، إلى مجتمع مفعم بالثقة[20].

---

19 "وبعد ذلك، يجدر النظر أنه ربما كان ثلثا العبيد في سان دومينيك (هايتي) عشية الثورة قد ولدوا، ونشؤوا وتربوا في أفريقيا"، بمن فيهم 62000 كونغولي جرى تصديرهم بين عامي 1780 و1790. ينظر:
John K. Thornton, "'I am the Subject of the King of Congo': African Political Ideology and the Haitian Revolution," *Journal of World History*, vol. 4, no. 2 (Fall 1993), p. 183.
كان الشعب الكونغولي قد مزقته الحرب الأهلية منذ أواسط القرن السابع عشر. انتصرت إمبراطورية أويو على حساب شعوب بنِين في الشرق، وبذلك سيطرت في أواخر القرن الثامن عشر على نصف ما سمّي لاحقًا يوروبالاند Yorubaland. ومن أجل الاطلاع على وصف لأهمية خبرة هذا الجيل في الحرب وشكل المناورات العسكرية التي مكنت المتمردين العبيد من النجاح، ينظر:
John K. Thornton, "African Soldiers in the Haitian Revolution," *Journal of Caribbean History*, vol. 25, no. 1-2 (1991), pp. 58-80.

20 هناك ظواهر وثيقة الصلة: الكاندومبليه Candomblé (في البرازيل)، السانتيرية Santerîa (في كوبا، وبورتوريكو، وبنما)، والشانغو Shangó (في ترينيداد).

كانت الفودو ديانةً عموميةً ومجتمعًا سريًا كذلك. وشأنها شأن الماسونية، حيث لا تواصلَ لفظيًا لعدم وجود لغة مشتركة، تصبح فيها الرموز، والعلامات السرية، وأفعال المحاكاة، والطقوس أساسيةً. وشأنها شأن الماسونية، نُظر إلى ما بحوزتها من معرفة على أنّها أخلاط عناصر من سائر الثقافات الإنسانية المتنوعة، منفتحة ومستوعبة بدلًا من كونها منغلقةً على نفسها في بناء تراتبي. أما طريقة التفكير في الكون فتسير هنا بخلاف التفكير المنطقي، والمبدأ الفلسفي هنا توفيقي Syncretism وليس تركيبيًا Synthesis، وهناك توافقات عبر حقول ثقافية متباينة. أما بقايا العالم، تلك التي يسميها هيغل "الوجود الكسول" فلا يجري التغلب عليها. فعلى العكس من تركيبية هيغل، حيث تندرج الحدود المتناقضة تحت مفهوم أشمل، تظل العلامات متمايزةً، ومنفصلةً، وفرديةً، مرتبطةً ضمن الكل ترابطًا جُذموريًا Rhizomically[21]. وحدود أنظمة المعاني هذه مسامية. فليس ثمة حافة للرموز الماسونية ورموز الفودو، وبهذا فهي تستطيع أن يتدفق أحدها في الآخر، ولقد حدث ذلك فعلًا؛ فصار الصليب الأرثوذكسي، وفرجار البنّائين، وقوس قزح، والثعبان رموزًا تشاركتها الماسونية والفودو. ومع ذلك، كانت ممارسات العالم الجديد أبعد ما تكون عن التطابق، لا بسبب "آخريةٍ" جوهريةٍ تطبع كينونةَ الإنسان الأفريقي، بل بسبب التجربة **اللاإنسانية** جوهريًا للعبودية الحديثة. ويصرّ ميترو على القول: "إنّ الشبكات السياسية والاجتماعية الخاصة بالقبائل الأفريقية التي انحدر منها أهل هايتي اليوم **قد سحقتها العبودية**"[22]. وما من شيء من ذلك يمكن أن يضاهيه في الماسونية الأوروبية.

2. النمط الأمثولي

الرموز علامات صامتة، لا تتوفر على معنى إلّا عندما تُؤوَّل، وهنا يكون نمط التأويل مسألةً حاسمة. بُنيت الفودو من نمط رؤية أمثولية Allegorical خبرت التاريخ على أنه نكبة[23]. فمن هزمه التاريخ، وأصبحت علاقاته الاجتماعية شذرًا مذرًا، واستوطن المنفى، ينزُ المعنى عنده من أشياءِ عالمٍ تيبس بفعل البُعد المكاني والفقدان الشخصي. وفي الفودو، صارت الحياة الجماعية لعدة ثقافات، وليس ثقافة واحدة فقط، هباءً منثورًا، ولم تنجُ إلّا كأطلال وفي حالة اضمحلال. تتجوف الرموز، فتصبح معانيها اعتباطية[24]. إنّ الجمجمة والعظمتين المتصالبتين، وهي تنويعة رمزية ذائعة الانتشار عن الموت، لا تدل على زوال الحياة فحسب، بل على زوال المعنى أيضًا، أي لا دوام الحقيقة نفسها[25]. نأت الآلهة بعيدًا جدًا، وهجرت الحياة. فلا مناص من استدعائها، وإعادة تجسيدها، ما يعني حرفيًا

---

21 الجُذمور ساق تنمو أفقيًا تحت الأرض يستعملها النبات للانتشار وتكوين نباتات جديدة تطلق جذورًا وسوقًا عند العقد الساقية. وهذه الاستعارة من عالم النبات استعملها دولوز في فلسفته في مفهوم الجُذمور. وواضح هنا أن المؤلفة تعني المعنى نفسه. (المترجم)

22 Métraux, p. 59. (التشديد لي)

23 أدين بهذا الفهم لوالتر بنجامين، الذي عنت له "الأمثولة نمطًا إدراكيًا يميز زمن الفوضى الاجتماعية والحرب الطويلة، عندما كانت المعاناة الإنسانية والحطام المادي لحمةَ الخبرة الإنسانية وسداها". ينظر:
Suzan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, MA/ London: The MIT Press, 1989), p. 178.

24 يمكن أن تُملأ الأشياء في العالم، المفرَّغة من معانيها التقليدية، ببقايا مضامين متنوعة. فهي بدلًا من أن تشير إلى حقيقة متعالية، تكون علامات على معنى قابل للاستبدال - فصورة الأفاعي التي أخرجها القديس باتريك من إيرلندا تحولت إلى "تجسدات متعددة لأفعى السماء [الداهومية المقدسة]". ينظر:
Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* (New York: Vintage Books, 1984), p. 176.
أو قد تُنبذ نبذًا تامًا. كانت عملية انحطاط المعاني قد بدأت في إيرلندا نتيجة تمزقات اجتماعية تسببت فيها الحروب، تحرضها تجارة العبيد إلى حد بعيد. ويشير هيغل إلى تعليقات المراقبين بأنّ الأفارقة تخلصوا من "أوثانهم" التي خابت آمالها كدليل على اعتباطية (أو "بدائية" بحسب نظره) أنظمتهم الإيمانية. ولعلنا في حاجة إلى التشكيك في افتراضه بأنّ ذلك كان كذلك دائمًا. هل كانت هذه الممارسة، في الحقيقة، نتيجة انحلال الثقافات الأفريقية التي ذهب أساسها الاقتصادي والسياسي تحت تأثير تجارة العبيد الأوروبية؟

25 لا يشير ظهور العلامة نفسها في سياقات مختلفة جدًا إلى وحدة رمزية، بل الاعتباطية الأمثولية للمعاني. فعلامة الجمجمة والعظمتين المتصالبتين كانت، في القرن الثامن عشر، رمزَ العسكرية البروسية وسفن القراصنة، وشارةَ شرف للقوات البريطانية ظهرت أيضًا على مِريلة جورج واشنطن الماسونية. وفي القرن التاسع عشر، فقدت هذه العلامة قوتها الرمزية عندما عُيِّنت في اتفاقية دولية علامةً على السم.

أنّ [الآلهة] "تتلبّس" جسد المؤمن في مراسيم الفودو ذاتها، تمامًا كما التعبير المتقن عن تلك الرموز الدينية Vèvès، أي تلك الأشكال الهندسية التي تصوّر الكون (الكوسموغرام Cosmogram) على أرضية يُسكب عليها مسحوق تمسحه أقدام الراقصين، التي يجب أن تُخلق كل مرة على نحو جديد[26].

وهذه هي التجربة الأمثولية، التي توجد الثقافة فيها كأطلال. في المقابل، تموقعت تأملات الماسونية الكونية في عالم من رموز عابرة للتاريخ، هدفها الكشف عن الحقائق الأبدية. ولا يُبحث عن المعرفة من شظايا ثقافية لماضٍ قريب، بل من معالم عظيمة لعصور قديمة وحضارات بائدة. وفي ما يتعلق بالرمزية، تتوخى الرموز كلًا لازمانيًا ومنظمًا: "من تعاليم الماسونية [...] أنّ على الرجال الكدَّ لبناء معبد الإنسانية لتُكنز فيه المعرفة القيّمة برمتها، وفيه يُستذكر الماضي المفقود"[27]. إنّ هذه الثقة بدوام المعاني ترف عند من ينعمون حاليًا بأمان أوطانهم وبيوتهم، وتظهر لهم مسيرةُ الزمان الآتي تقدمًا، ويبقى التاريخ بالنسبة إليهم بكرًا رغم خرابه المادي؛ وهذه الخبرة هي النقيض لخبرة العبيد الأميركيين الأفارقة.

هناك دراسات إثنوغرافية عيّنت عناصر اجتماعية ودينية أفريقية عادت لتظهر ضمن الأشكال الثقافية الهايتية[28]. وأنا لا أريد أن يُفهم من كلامي هنا أنّه لم يبق شيء في العالم الجديد محتفظًا بمضمونه الأصلي. ولكن من غير المُتصوَّر، من وجهة نظر إنسانية، أنّ أولئك البشر الذين استُعبدوا ونُفوا بوحشية حملوا معهم طقوسَهم وآلهتهم في عنابر سفن العبيد كما لو كانوا يحملونها في حقائبهم، وكما لو كانوا في مهمة دبلوماسية تتعلق بالتبادل الثقافي. وفي الحقيقة، تعود إلى الظهور آلهة داهومي (شعب الفون Fon) واليوروبان Yoruban (شعب الناغو Nâgo) جنبًا إلى جنب آلهة الكونغو المقدسة في الهيكل الهايتي المقدس، في علاقة متبادلة مع القدّيسين الكاثوليكيين المقدسين، ولكن فقدانها لهالتها الفريدة، ومكافئها القابل للاستبدال، يدلُّ ضمنًا على تحول في قواها[29]. ولقد أرجع الأنثروبولوجي الأميركي ميلفيل هيرسكوفيتز أصل الزومبي الهايتي، وهو شبح ميّت حيّ، إلى أسطورة داهومية[30]. ولكن لا مُشاحة في ما تذهب إليه دايان بأنّ هذا الشكل، "قشرة لا روح لها ومحرومة من الحرية" و"العلامة الأساسية على الفقدان والطرد"، يتخذ معنى غير مسبوق في الاستجابة على "نمط خاص من الهيمنة الحسية" يمارسها الاستعباد الاستعماري، وعلى ظروف العمل القسري الحر بعد استقلال هايتي[31].

---

26 واللافت للنظر أنّ تلك الصور التي أُنتجت على أرضية معابد دولفو هي شكل زائل قصديًا لفنّ مقدس، فليس لها مستقبل. "في أيّ مكان من فن فودون [كذا] يُتاخِم كونٌ كونًا آخر"، هذا ما يكتبه ثومبسون واصفًا مضمون الرموز الدينية *véves* بوصفها "فكرًا هندسيًا". ويعزو إلى شكل الرموز الدينية الهندسي وحدةً في المضامين كذلك: "بكلمات أخرى، إنّ هذا أكثر من كونه تصالبًا للأرض في نقطة اتصال مع السماء. وفي النتيجة، فإنّ هذا الرمز الديني *véve* المعقد يوفر بؤرةً هندسيةً لتركيبة تضم القوى الداهومية، والكونغولية، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، تكوّن نسيج التاريخ الثقافي الهايتي نفسه" (Thompson, pp. 191, 116.). ما أريد قوله هنا هو أنّ تأويل ثومبسون طوباوي أكثر مما هو تأويل واقعي، وهذا إلى حد بعيد حال الإبداع التخييلي لمعلقين متأخرين.

27 James Steven Curl, *The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study* (London: B. T. Batsford, 1991), p. 136.

28 عمداء هذا الحقل هم ميلفيل جَي هيرسكوفيز، وجون أَم جانزين، وروبرت فارِس ثومبسون، وجون كَي ثورنتون.

29 من أجل الاطلاع على أسماء الآلهة الهايتية المكافئة لآلهة يوروبا، وفون (إلهة داهومي)، ينظر:

Thompson, pp. 166-167.

وتشتمل الآلهة ذات الأصل الكونغولي على سيمبي Simbi، ونكيتا Nkita، ومبومبا Mbumba.

30 Melville J. Herskovits, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom* (New York: J. J. Augustin, Publisher, 1938), p. 243.

31 Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods* (Berkeley: University of California Press, 1955), p. 37.

إنّ الزومبي "بوصفه رمزًا بالغ القوة على اللامبالاة، والغُفلية، والفقدان يحكي قصة الاستعمار" وكذلك "تاريخ القرن العشرين من العمل الإجباري والتشويه الذي ازداد حدة لا سيما خلال الاحتلال الأميركي لهايتي". ينظر: .Ibid "إن الأرواح Iwa/ *loa* التي غالبًا ما يستحضرها ممارسو الفودو اليوم لا ترجع أصولها إلى أفريقيا". ينظر: .Ibid., p. 36

الصورة (5)

هيكتور هيبولايت: "إلى الأمام، إلى الأمام" (1947)

ما معنى أن ندعو الجمعيات السرية الليمبية Lemba في شمال الكونغو "المصدر الحقيقي"[32] لممارسات الفودو الهايتية التي تحمل الاسم نفسه، حيث كانت الأولى منظمةً لتجار العبيد، أما ممارسات الفودو فكان يؤديها أشخاص هم أنفسهم كانوا قد بيعوا؟ في كلتا الحالتين، تعني كلمة ليمبا Lemba، وهي من لغة البانتو، "التسوية" و"الحفاظ على السلام"، ولكن في سياقات مختلفة اختلافًا جذريًا. أشفت الليمبا الأفريقية المآسي الشخصية والاجتماعية التي كانت نتيجة مكاسب مادية من التجارة الأطلسية بالسلاح والعبيد (كانت إحدى عشرة بندقية، "من نفايات الترسانات الأوروبية القديمة"، تساوي إنسانًا يُستعبد نتيجة الحروب التي اندلعت بسبب تجارة الأسلحة[33]). ظهرت **الليمبا**، الشائعة على امتداد طرق التجارة الداخلية، بين العشائر التجارية التي شكلت شبكةً ممتدةً من المدن

32 "[روبرت فارس] ثومبسون [ينظر *Flash of the Spirit*] هو أول من نعت مصدر ليمبا الأصلي من حيث علاقته بالدين الهايتي بالاسم نفسه الذي يحمله الدين الشفائي في شمال الكونغو". ينظر:
John M. Janzen, *Lemba, 1655-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World* (New York: Garland Publishing, 1982), p. 280.
ويقر جانزين أنّ الصلة التاريخية [بين الدين الهايتي والذي في شمال الكونغو] ضعيفة، ومع ذلك لا يمكن إنكار التشابهات البنيوية بينهما (Janzen, p. 278)، يُنظر: Ibid., p. 53، للاطلاع على مناقشة تتناول الأرواح في الكونغو في القرن الثامن عشر في ميناء العبودية الساحلية من لونغو التي حمت الموتى من السحرة الذين يجرّون أرواحهم للعبودية والسخرة.

33 Ibid., p. 34.

الساحلية وصولًا إلى العمق الداخلي حيث تجري عمليات الاستعباد[34]. وكانت نخبتها، المتكونة من "التجار الأثرياء (أو محدَثي النعمة) والنافذين، والقضاة، والمعالجين، والكهنة، والرؤساء"[35]، تتمتع بوظائف كهنوتية مثل مباركة الزيجات، ودعم قوانين السوق، وإعادة توزيع الثروة طقوسيًا، وأداء السحر الأيديولوجي في مسألة حل النزاعات والضبط الاجتماعي[36]. وكان أعضاؤها "تطفح بهم الرغبة المسوسة في النجاح في التجارة، والنفوذ، والمكانة بين الناس"[37]. وفي مجتمع يتمتع "بأخلاق زراعية قوية"، أدت ممارساتهم التجارية إلى أدواء اجتماعية متعددة فاستُحضرت **الليمبا** لعلاجها[38].

كانت **الليمبا** الأفريقية كفارةً طقسيةً. فقد سكَّنت من إحساس التجار الأثرياء بالذنب، وخففت من مشاعر الغيرة لدى الفاشلين، وحالت دون أن يتحطم نسيج المنطقة الاجتماعي من طرف التجارة الأوروبية الأطلسية تحطيمًا كاملًا. وإن كان يمكن تمييز استمراريات لافتة بين ممارسات **الليمبا** في العالم القديم وفي العالم الجديد، وإلى ذلك يذهب الأنثروبولوجي جون جانزين وآخرون، فإن هناك انقطاعات بينهما من حيث أدوارهما التاريخية. لقد أنتجت **الليمبا** الأفريقية المآسي التي تحمّلها عبيد العالم الجديد. ومهمة التسوية بين العبيد الذين شُحنوا بحرًا إلى سان دومينيك، وهي لم تكَد أن تكون مسألة إعادة توزيع للثروة، كانت منصبّةً على بناء تحالفات قائمة على الثقة الأخوية بين أعداء حرب سابقين، وبين أشخاص تآلفوا في جماعات عمل ما كانت تجمعهم من قبلُ خلفيةٌ مشتركةٌ وما كان يفهم أحدهم الآخر، وفي الحقيقة ربما لم يكن يعرف أحدهم عن وجود الآخر الثقافي قبل رحلتهم البحرية.

إذا كانت الرموز الدينية *vèvès* وترتيبات المذبح في معابد الفودو الهايتية تكرِّر في رسوم المنمنمات الأشكالَ الهندسية الكونية (الكوسموغرام Cosmograms) التي يخطّها أعضاء الليمبو على مروج أفريقيا، وإذا عادت أسماء كهنة داهوميا إلى الظهور في عبادة الرادا Rada المهيمنة على أرواح loa[39] الفودو، وإذا ظلت كلمات **اللغة** الثقافية وبنيتها من دون تغيير، فإن ما قيل في هذه اللغة استجابةً للحوادث التاريخية كان جديدًا كليًا[40]. وأوضح ما يكون ذلك في حالة جمعيات المقاتلين السرية، التي يُشاع أنّها أدت دورًا في الثورة

---

34 Ibid.

إن عبادة الليمبا، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالعشائر التجارية من شعب الفيلي في شمال الكونغو، التي مورست في الميناء الساحلي لمملكة لونغو بين "نخبة تجارية مقيمة متواصلة مع التجار الأوروبيين" كانت ذات صلة "بنقطة نهاية تجارة" تجار مترحلين يحملون أضرحة الليمبا المحمولة إلى الداخل. ينظر: Ibid., pp. 54, 324.

35 Ibid., p. 317.

36 كانت **الليمبو** حركةً لا تتبع دولةً تعمل على تشكيل نظام عام على امتداد طرق النقل بدلًا من المراكز السياسية. وكانت شعائر الزواج مفتاح تحقيق الوحدة والتحالفات بين التجار: "لا جدال في أنّ أيديولوجيا **الليمبا** العلاجية كانت نموذجًا لحالة اجتماعية مكتملة التشكيل"؛ وبوصفها "المؤسسة المتعالية الرئيسة في المنطقة من القرن السابع عشر والقرن العشرين، فإنها أدت كما يظهر دورًا رئيسًا في خلق سياق طقسي لاقتصاد تجاري يتناغم مع اقتصاد إنتاج زراعي، وخلق سياق تتولد فيه رمزية شفائية تلطف الحيوات عند نقطة تقاطع الاقتصادَين". ينظر: Ibid., pp. 321, 323.

37 Ibid., p. 317.

38 Ibid., p. 318.

"شكلت التحالفات العشائرية التي كرستها الليمبا شبكةَ علاقات اجتماعية - سياسية غطت منطقةً شاسعةً، لا سيما الطرق الداخلية للتجارة الدولية [...] [للعبيد والأسلحة] التي استلزمت شكلًا معينًا من الضبط الاجتماعي. وأثارت الثروة والنفوذ اللذان نجما عن ذلك مشاعر حسد وغيرة قوية [...] أطلقت في عقول الأثرياء والمتنفذين أعراضًا كالأحلام، والكوابيس، والخوف من الشعوذة، والتعرض للهجوم، والعقم، والموت، وأعراضًا أخرى كثيرة". وتلك هي مآسي الليمبا بين "الأفراد الذين تآلفوا مع التجارة الساحلية". ينظر: Ibid., pp. 317-318.

39 هي أرواح الفودا الهايتية، تقوم مقام الوسائط بين الإله المتعالي والبشر. (المترجم)

40 يلخص جانزين الدرس البحثي للتأثيرات الأفريقية في هايتي: "في كل من النظام الطقسي والبحثي يُعترف بتأثير غرب أفريقيا المهيمن على أنّه تأثير داهومي، ويمكن أن يُشاهد ذلك في الألفاظ المستعملة في عبادة الأرواح loa، وفي مجمعات العبادة *voudou* [كذا]، وقيادة العبادة (الهونغون [الكاهن الذكر] *houngan*، والمومبا [الكاهنة الأنثى] *momba*)، ومواقع العبادة (الأونسي hounsi)، وما إلى ذلك، على الرغم من أنّه حتى هنا يمكن أن يوجد تأثير كونغولي [...] تُعرف الآلهة الداهومية جميعًا بالرادا Rada [من بلدة فيها ميناء للاتجار بالعبيد هي Arada، والتي سميت على اسم بلدة ألادا Allada (المترجم)]، بينما جرى حديثًا تحديد الآلهة التي تعود أصولها إلى الكونغو وبانتو على أنها عاودت الظهور بقوة في حلقة آلهة بيترو Pétro". ينظر: Janzen, p. 27. لكن دايان تتجه إلى لبّ المسألة، حيث تكتب: "إنّ آلهة البيتوو Petwo [ولفظ Petro اسم آخر، وهي عائلة من أرواح الآيو في ديانة الفودو الهايتية (المترجم)] التي لها أسماء ثورية، وفيها ملامح الانتقام، مثل: بريسه بمبا Brisé

الهايتية[41]. كانت جمعيات المقاتلين موجودةً في الكونغو، وداهومي، وفي أماكن أخرى من أفريقيا، ولكن لم يكن غرضها أبدًا إطلاق تمرد للعبيد؛ إنما العكس: "لقد كثفت تجارة العبيد طريقة حياة المقاتل الداهومي"، لأنّ أسرى الحروب بيعوا إلى التجار[42]. ما كان أحدٌ من أتباع الفودو الأوائل في أفريقيا ليتخيَّل زوال التراتب المتمأسس بين السيّد والعبد، وما من أمة أوروبية كانت تتخيل ذلك أيضًا. إنّ الثورة المناهضة للعبودية التي اندلعت في سان دومينيك كانت فريدةً سياسيًا.

هنا تبدأ ملامح التاريخ الكلي في البزوغ، وهي: بدلًا من منح الثقافات المتميزة والمتعددة استحقاقات متساوية، بحيث يُعترف ببشرٍ معينين جزءًا من الإنسانية بصورة غير مباشرة من خلال التسوية بين الهويات الثقافية الجماعية، فإن الكلية الإنسانية تبزغ في لحظة تمزق تاريخي. ففي انقطاعات التاريخ، حيث تتوتر ثقافة شعب معين إلى درجة الانهيار، يقدّم هذا الشعبُ للإنسانية مثالًا معبِّرًا يتجاوز الحدود الثقافية. وفي لحظة توحدنا العاطفي مع هذه الحالة الخام، والحرة، والهشة، نتوفر على فرصة فهم ما يقولونه. فالإنسانية المشتركة موجودة رغم الثقافة واختلافاتها. إن عدم تطابق هوية شخص ما مع هوية الجماعة يتيح للتضامنات الخفية أن تتوفر على فرصةٍ لاستئناف شعور أخلاقي كلي، هو مصدر للحماسة والأمل اليوم. ولا يظهر الوعي بإنسانية مشتركة من خلال الثقافة، بل من خلال التهديد بخيانة الثقافة.

3. عند مفترق الطرق

إنَّ المصدر الحقيقي للممارسة الدينية الهايتية هي تجربة العبودية التي أفضت إلى تمرد عام 1791. ومع ذلك، فإنّ المصدر الحقيقي للتاريخ الكلّي لا يتمثل في التعبير الهايتي بخاصة عن ذلك الحدث بَلْهَ في تمثيله من طرف سرديات الثورة الفرنسية لها، بل إنّ الكلّية هي لحظة وعي العبيد الذاتية بأنّ شرطهم الإنساني غير مقبول إنسانيًا، وعي يشق عصا الطاعة على الحضارة وحدود الفهم الإنساني، والمجرى اللاعقلاني، أو الذي لا يمكن تعقله، لتاريخ الإنسانية الذي تفوق في لاإنسانيته Inhumanity على أي شيء يمكن أن يقترفه أيُّ فعل محظور ثقافيًا[43]. في الوقت نفسه، نحن نُدفع إلى نقطة حيث يُصاب جدل السيد والعبد الهيغلي بالعجز. فالوعي الذاتي يجب أن يؤدي إلى الفعل، **ومع ذلك** فإن هذا الفعل تحديدًا يعرّض جوهر فكرة إنسانية كلّية للخطر. إن مأزق المتمرد، الآن ومن قبل، هو أنّ المقاومة العنيفة، المسوغة ظاهريًا بالشعور الأخلاقي، تهيّئ المسرح لأعمال وحشية جديدة تناقض ذلك الشعور، لأنّ الوقوف ضد عدو الإنسانية يجعل كل فعل بربري متاحًا. فما هو الفهم الجدلي، وما هو الصراع السياسي، الذي سوف يوفر مخرجًا من هذا التناقض؟

Pimba [ألهة الرعد]، وبارون رافاج Baron Ravag، وتي-جان دانتور Ti-Jean Dantor، وإزيلاي-جي-وُّلي Ezili-je-wouj (إزيلاي ذات العيون الحمر)، وجان زومبي Jean Zombi، تستحضر الاختلاط الغريب بين السادة والعبيد، والبيض والسود والخلاسيين، والعالم القديم والعالم الجديد. ويُمكن أن يُنظر إلى طقوس الذاكرة تلك على أنها مستودعات التاريخ، حيث ترجع الأجساد الممزقة". ينظر: Dayan, p. 35.

41 وهذا القول لا يتنكر لما ذهب إليه ثومسون بأنّ نجاح المقاتلين يمكن أن يُفسَّر إلى حد بعيد بخبراتهم القتالية السابقة. "إنّ النظر إلى عبيد هايتي المتمردين على أنّهم محاربون أفارقة بدلًا من النظر إليهم عمال مزارع هايتيين قد يتبين أنّه المفتاح الذي يستطيع فك مغاليق سر نجاح أكبر ثورة عبيد في التاريخ". ينظر: Thornton, "African Soldiers," p. 74.

42 Thompson, p. 165.

يذهل ثومبسون تجاه الاستمراريات بين ثقافات العالم القديم والعالم الجديد. "تظل يوربا هي يوربا" على الرغم من الشتات، لتعكس "انتصار إرادة جماعية عنيدة". ينظر: Ibid., p. 16. وباعتبار حقيقة أنّ "ثقافة اليوربا" هي ذاتها ابتكار ثقافي من أواخر القرن التاسع عشر، فإنّ هذا الزعم بالاستمرارية يفتقر إلى الصدقية. ينظر: J. Lorand Matory, "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation," *Society for Comparative Study of Society and History*, vol. 41, no. 1 (January 1999), pp. 72-103.

43 هل من جرأة في أن نعزو إلى العبيد وعيًا بكلّيةِ حدثٍ جوابًا عن نواح دايان النقدي: "أين، أوه أين نجد وجهة نظر العبد؟". ينظر: Joan Dayan, "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor," *Research in African Literatures*, vol. 27, no. 4 (Winter 1996), p. 8.

عندما يُستحضر الحكم التاريخي لاتخاذ موقف، يعيد تمثيل هذا المأزق الأخلاقي. كانت طقوس العبيد في أثناء اجتماعهم في "بوا كايما *Bois Caïman*"[44]، الذي استهل التمرد، بمنزلة درس عملي (ينظر الصورة 6). والمصادر المكتوبة عن حدث آب/ أغسطس في عام 1791 في شمال سان دومينيك، ضعيفة ولا يمكن الركون إليها. فما قد حدث في حد ذاته، أو حتى **إن** كان قد حدث، هو محل جدال لا يتوقف[45]. ومع ذلك، يُذكر هذا الحدث، بوصفه اللحظةَ الأولى للثورة الهايتية، دليلًا تاريخيًا على جميع المزاعم الخلافية. وهذه مكوناته: مؤامرة، لقاء جماعي في "بوا كايما" ليلًا، العبيد يتجمعون في الغابة، حديث ناري يلقيه رجل أسود ضخم يُدعى بوكمان، قَسَمُ الأخوّة بالدم، طقس سري تشرف عليه كاهنة سوداء تسمى فاطيمان، ذبح خنزير أسود، غناء ورقص شعائريان. وفي الأيام اللاحقة، بدأ العنف. فهل كان هذا الاجتماع طقسًا "أصيلًا" في الفودو؟[46] أم كان "خليطًا" من تقاليد أفريقية؟ وإذا ما كان كذلك، فما دافعه؟[47] وهل كان الطقس مجردَ ذريعة يستعملها القادةُ لتوزيع الأسلحة وكلمات سرية لعمل عصابات، مع إدراك أنّ إشاعات الفودو سوف ترهب أصحاب المزارع؟[48] هل كان فعلًا "ثوريًا من الأسفل"، ونشاطًا جماهيريًا مكتفيًا بنفسه؟[49] وهل كانت حالتهم حالة عمّال ما بعد حداثيين كسرت أشكال مقاومة المزارعين التقليدية، هدفت بوصفها غاية نهائية إلى الإطاحة بنظام العبودية نفسه؟[50] أم هل كان هو الطقس الذي دشنه قادة النخبة الذين كان استعمالهم لحوافز أفريقية معينة "محسوبًا لأغراض حشد الدعم"؟[51] وهل دلّ هذا الحدث على وجود منظمة متقنة، أم دلّ على عدم وجودها؟ وهل كانت "ثورة اندلعت قبل أوانها"، كسرًا غير مرخص به في النظام قبل أن تبدأ المؤامرة؟[52]

ما هي أيديولوجيا التمرد؟ أكانت هي تلك الأخبار الواردة من باريس عن إعلان حقوق الإنسان، الذي ربما أشاع الجرأة في صدور المتمرّدين، أم كانت الثورة الفرنسية هامشيةً حتى بالنسبة إلى القادة، لأنّ ثورتهم هم كانت "الحرية للجميع"، فلم تأسرهم النزعة الجمهورية الفرنسية؟[53] والنظرة القائلة إنّ ميثاق الدم في "بوا كارما" كان داهوميًا على وجه الخصوص هي نظرة "يصعب التوفيق"

---

44 أول موقع اجتمع فيه السود العبيد للتخطيط لثورة هايتي عام 1791. (المترجم)

45 David Patrick Geggus, "The Bois Caïman Ceremony," *Journal of Caribbean History*, vol. 25, no. 1-2 (1991), pp. 41-57.

46 "يمكن القول، بشيء من المبالغة، إنّ السمعة التي اكتسبتها الفودو بوصفها ديانة جامعة وثورية بدأت مع طقس بوا كايما". ينظر: Ibid., p. 51. وجيكوس يعد هذه السمعة ذاتها مبالغة.

47 Geggus, p. 51.

48 Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Faulkner Watts (trans.) (New York: Edward W. Blyden Press, 1981), p. 224.

49 هذا هو العنوان الثانوي لكتاب Fick, *Making Haiti*. "لقد كانت [...] النشاطات المكتفية بنفسها من طرف أقسام متنوعة من السكان، ومن طرف أفراد غير معروفين كثيرًا ومغمورين، ومن طرف قادة شعبيين كذلك [...] هي التي جعلت ردَّة ديسالي، وكريستوف، وكليرفو وجنرالات آخرين [على فرنسا] ممكنة عمليًا ومهمة عسكريًا". ينظر:
E. Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1990), pp. 248-249.

50 Eugene D. Genovese, *Rebellion to Revolution Afro-American Slave Revolts and the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979);

قارن بـ: Fick, p. 61.

51 Geggus, p. 51.

لم يقتصر الأمر على عبيد الحقول كي يتحدوا في التمرد، بل شمل ذلك العبيد في البيوت، والعبيد الأحرار أيضًا، ما يدل على أنّ المكانة الاجتماعية لم تكن هي العامل المحدد، بل كانت الرغبة في الحرية هي ذلك العامل.

52 Ibid., p. 47.

53 Fouchard, p. 224;

قارن: Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), p. 107.
يرى دوبوا أنّ "بوا كايما" كانت "مختصرًا لحضور ديني مركب ومتنوع في تخطيط التمرد وتنفيذه". ينظر: Ibid., p. 101.

الصورة (6)

أولريك جان بيير، لوحة زيتية بعنوان بوا كايما (ثورة سان دومينيك، هايتي، 14 آب/ أغسطس، 1791)، 1979 (أبعادها 60×40)



المصدر: من مجموعة الدكتور والمسز جان فيليب أوستن، ميامي، فلوريدا.

بينها وبين حقيقة أنّ عبيد الكونغو كانوا هم الأغلبية في تلك المنطقة، حيث رُصدت ترنيمة سياسية كونغولية عشية الثورة[54]. جرى تحديد "الإله الطيب"، الذي استحضرته عِظة بوكمان على أنّه وثن، ولا سيما الإله الرئيس في داهومي، ولكن أغلبية الكونغوليين كانت من المسيحيين رسميًا منذ أن هَدَت الإرساليات الكاثوليكية البرتغالية التبشيرية ملك الكونغو إلى المسيحية في عام 1491[55].

---

54 Geggus, p. 50.

يُزعم أنّ الترنيمة، التي هي أيضًا محل نقاش بسيط، تخاطب ربَّ الكونغو: مبومبا (قوس قزح). وفيها كلمة رئيسة وهي kanga، التي تعني في جميع اللهجات الكونغولية "رباط" أو "قيد" (على الرغم من أنّها تعني لدى مسيحيّي الكونغو "ينقذ، أو يحمي، أو يحرر")، ولها دلالة سياسية في الكونغو. وتترجم إلى:

Eh! Eh! Mbomba hen!Hen!

Hold back the black men اكبح الرجال السود

Hold back the white men اكبح الرجال البيض

Hold back that witch إكبح تلك الساحرة

Hold them أمسكهم

وللاطلاع على التباسات الترجمة، ومن ثم التأويل، ينظر: Thornton, "'I Am the Subject'," pp. 210-213.

55 على الرغم من أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرسمية دعمت أصحاب المزارع، كان هناك قساوسة يسوعيون قد دافعوا عن أفراد تورطوا في أفعال عنيفة ضد سادتهم (منها مثلًا، محاولات التسميم). ينظر: Fick, p. 65.

قُدمت جميع هذه التأويلات لحدث ربما لم يحدث. ويبدو أنّه كان عليه أن يحدث كي توجد هذه التأويلات. حملت "بوا كايما" قوة ذات معنى للأحكام السياسية المتنوعة تنوعًا جذريًا. فوُظِّفت لتعني أنّ هايتي دخلت الحداثة اللائقة بالتحاقها بالقصة الأوروبية، وهي القصة الوحيدة التي يمكن أن تُروى؛ أو قد تعني أنّه مع هايتي تجاوز التاريخ هذه السردية وصارت أوروبا في الخلف؛ أو قد تعني أنّ هايتي صارت أمةً، مثل بقية الأمم، أوروبا مثلًا، لها مفاخرها العسكرية، وشجرة "الآباء المؤسسين"، والولادة الدموية عبر التضحية بالحياة الإنسانية من أجل السيادة. إنّ هذا القتال من أجل امتلاك ماضي هايتي الثوري المجيد أدار الرؤوس عن واقع هايتي الحاضر المزري، إذ يبدو أنّه لمن الفجاجة بمكان مناقشة هايتي موقعًا محصنًا ذا دلالة تاريخية، بينما هي اليوم أفقر أمة في النصف الغربي من الكرة الأرضية، وبينما تستمر إلى اليوم الإرادة السياسية للشعب الهايتي، **بعد مرور مئتي عام**، فتقف في وجهها تدخلاتُ القوى الأجنبية.

في الحقيقة، إنّ هايتي، في تجربتها المبكرة باعتمادها البائس على الاقتصاد العالمي، وفي صراعها المبكر ضد سياسات الإبادة الجماعية التي اتبعها الغرب، وفي المبنى الهرمي لنخبها الاجتماعية في ما بعد الاستعمار، تقف في طليعة تاريخ الحداثة[56]. لم تكن التجربة الهايتية ظاهرة حديثة **أيضًا**، بل كانت **الأولى**. وظّف آباء هايتي المؤسسون خطابًا قوميًا أيديولوجيًا لحثّ العبيد المتحرّرين على العودة إلى ظروف العمل في المزارع والإنتاج من أجل التصدير، وكانت تلك استراتيجية سياسية حديثة بوجه خاص لم تُهجر بعدُ. كانت النخبةُ الهايتية أولَ نخبة في التاريخ تقبل بكلمة "أسود" هويةً سياسيةً لها، وهو موقف كان وما زال يتوافق مع الهرميات الاجتماعية القائمة على لون البشرة[57]. وإذا كانت الماسونية العالمية الجذرية قد انتصرت مرةً لقضية تحرير العبيد، كانت الماسونية الهايتية القومية، مثل جميع الحركات عبر العالم، منسجمةً مع وضع القوة القائم. لقد أعدم القادة الهايتيون السياسيون كهنةَ فودو حتى قبل الاستقلال. (بأوامر من توسان ذبح ديسالي أكثر من خمسين شخصًا من أهل الفودو، لأنّ رؤيتهم للتمرد كانت تهدد احتكار السلطة[58]). لقد دُفعت ممارسة الفودو نحو مواقع هامشية، وهو أمرٌ يربك النخب الهايتية "الحديثة"، ومع ذلك ظلت الفودو طريقة للمناورة بالمزارعين الفقراء، ومن هنا هي مصدر للقوة بيد المعارضات السياسية من كل معتقد. إنّ سرد تاريخ هايتي بوصفه تاريخًا للخير في مقابل الشر يهدرُ قدرتنا على الحكم الأخلاقي. إن المعاناة في الماضي لا تضمن مستقبلًا فاضلًا. والتاريخ المشوه فقط هو النقي أخلاقيًا.

4. اللاإنسانية المشتركة

أين يجد المثقف النقدي في هذا الخطاب موطئ قدم له؟ فهل يكفي إنقاذ القصة الهايتية من تمثيل المركزية الأوروبية؟ هل يمكن أن نطمئنَّ إلى الدعوة للاعتراف "بحداثات متعددة"، ولسياسة "التنوع"، أو "التعددية"، حينما تكون في الواقع لاإنسانيات هذه التعدديات هي، في الغالب، من النوع نفسه على نحو فاقع؟ إنّ الممارسة النقدية النظرية اليوم سجينة سجالاتها النظرية. فنحن مسجونون في عالم النظرية المتسع عالميًا تمامًا كما الفنانون مسجونون في عالم فني مندمج عالميًا. لا فائدة من حَرف صراعنا من أجل الهيمنة إلى الماضي، فنجريه على ظهور فاعلين تاريخيين أسكتهم الموتُ منذ زمن طويل. فهم لا يستطيعون الرد علينا عندما نعلنهم أبطالًا أو أوغادًا في سرديتنا الجزئية للماضي.

من اليسير اليوم أن تغري الروح الكلية جيلًا شابًا من الأكاديميين. فإن كان بحثهم عن الحقيقة التاريخية يقود إلى لَبس "يشوش الذهن"، وإذا لم يكن الزمن غير "غموض وتقلب"، فلم لا نستسلم ببساطة إلى نسيان تاريخي تكدُّ صناعةُ الثقافة السياسية

56 لقد نظر الفرنسيون بجدية في افتراض مفاده أنّه من أجل طمس ذاكرة التمرد، يجب إبادة جميع العبيد الموجودين، وجلب عبيد جدد ليحلوا محلهم. ينظر: .Ibid., pp. 220-223

57 من أجل الاطلاع على استمرار "التحيز القائم على اللون"، ينظر: .Nicholls, ch. 1

58 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), pp. 37-40, 66-69.

الصورة (7)
جاك لوي ديفيد، "قَسَمُ ملعب التنس في فرساي"



جاهدةً على نشره على الدوام؟[59] ولم لا يشكل المرءُ ماضيه على وفق ما يلائمه، لا سيّما أنّ رئيسًا راهنًا للولايات المتحدة قدم مثالًا مذهلًا على فاعلية هذه التقنية في اكتساب القوة والاحتفاظ بها؟

وليست الطريقةُ التي تقوّي فيها الوقائعُ التفكيرَ النقدي إلّا عَبر دفعه على حافة العوالم الخطابية التي تحتوي على هذه الوقائع. لنعُد إلى الاجتماع الذي جرى في "بوا كايما" ليلًا. قال الرجل الضخم الأسود الذي اسمه بوكمان الكلمات الآتية: "اطرحوا صورة إله البِيض الذي يهوى دموعَنا، وأصغوا لصوت الحرية، الذي يتكلم في قلبِ كلِّ واحد منّا"[60]. إنّ مصدر هذا الخطاب ضعيف، بيدَ أنَّ أغلب المؤرخين حسَّنه[61]. وهو خطاب يستجيب لخطاب الحرية لدى اليعقوبية السوداء، التي تبدي استقلالية مثيرة للإعجاب عن الكهنة الكاثوليكيين الموالين للحكم الملكي.

---

59 Stephan Palmié, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham/ London: Duke University Press, 2002), p. 140.

إنّ بالمي، عالِم الخطاب النظري، نموذجٌ للدفاع عمّا يمكن أن يوصف بأنطولوجيا الغموض، تلك التي تختزل في الواقع التأويل التاريخي إلى أبسط أطروحة يمكن تخيلها (المعنى كله غير محدد، الواقع كله معقد). التاريخُ يُسطّح، وتُزال إمكانية مواجهة الماضي جدليًا.

60 Geggus, p. 49.

61 فلقد نقله أحد الشهود العبيد. وجيكوس يعتقد أنّ هذا الخطاب ربما كان في اجتماع للقادة قبل بوا كايما. ينظر: Geggus, p. 52.

وإذا لم يمكن مطلقًا ضم "بوا كايما" إلى الفضاء البرجوازي، وإذا كانت دعوة بوكمان إلى التضامن لها من القوة تغلب قَسَمًا ثوريًا جرى في قاعة تنس مغلقة بباريس، فإنها لا تزال مقروءة ضمن سردية التحرير الكلي على نحو ما حُكيت هذه القصة تقليديًا.

ولكن ماذا لو علمتَ أنّ بوكمان Boukman، المولود في جامايكا الناطقة بالإنكليزية، قد سمّي بوكمان Bookman، لأنّه كان متعلمًا وكان يستطيع أن يقرأ **الكتاب**، ولكنّ ذلك الكتاب لم يكن الكتاب المقدس؟ وماذا لو دلّت الوقائع على أنّ بوكمان، الرجل الأسود الضخم الذي قال تلك الكلمات الاحتفالية في "بوا كايما": "أصغوا لصوت الحرية الذي يتكلم في قلب كل واحد منّا"، الذي ألهب روح التمرد المسلَّح ضد السادة، أقول ماذا لو كان قد ولد ونشأ مسلمًا من المسلمين الأفارقة الذين يمثلون تقريبًا 4 إلى 14 في المئة من الأفارقة الذين عبروا الأطلسي[62]، مثلما هو شأن القسيسة فاطيمان Fatiman - فاطمة Fatima - التي ترأست قداس فودو في "بوا كايما"، مثلما هو شأن العبد ماكاندال، سلفهما الماروني Maroon[63] الثائر، الذي بُترت يده من جراء عمله العبودي، واتُّهم في محاكم المستعمرات بالتخطيط لتسميم عوائل أصحاب المزارع في سان دومينيك في خمسينيات القرن الثامن عشر، فأعدم حرقًا على العمود (وهي العقوبة المسيحية للهرطقة)؟[64]

والحقيقة القائلة إنّ المسلمين كانوا أقليةً صغيرةً متعلِّمة من عبيد المزارع، ولذلك السبب يُفَضَّلون في الأعمال البيتية، فكانوا قادةَ الثائرين العبيد في العالم الجديد (وأوضح صورة لذلك في باهيا Bahia عام 1835[65])، كانت معروفةً ولكن لم تؤخذ في الحسبان بما يكفي[66]. إنّ إبراز حضور المسلمين وتسليط الضوء عليه يغرسان قنبلةً فكريةً صغيرةً تتسبب، على نحو مباشر تقريبًا، في تشعب سياسة التأويل الغربي إلى شعبتين؛ تقود الأولى منهما إلى إغراء التخلص مما خالط سلوك المتمردين العبيد من مظاهر غير مقبولة عبر نسبتها إلى

---

62 "بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، كان 6.85 في المئة من الأفارقة المستوردين إلى سان دومينيك من سينيغامبيا، و4.5 في المئة من سيراليون، وأقل من 4 في المئة من موزمبيق. ومن هذه المناطق، وبحسب ترتيبها التنازلي، يُرجح أن أغلب المسلمين جاؤوا إلى سان دومينيك [...] وبالتأكيد كان هناك مسلمون قد جرى تصديرهم من خليج بِنين (27 في المئة من المجموع الكلي)، على الرغم من أنّ الحرب الدينية التي وقع فيها أسرى وقادها الشيخ عثمان دان فوديو في ما صار بعد ذلك الشمال النيجيري لم تبدأ إلّا في عام 1804، أي قبل عدة سنوات من أن يكون عدد المسلمين القادمين من خليج بنين كبيرًا. إذًا، من المنطقي الافتراض أنّ المسلمين في سان دومينيك ما كان يمكن أن يكونوا أكثر من 10 في المئة من السكان العبيد، وعلى الأرجح أقل بكثير". ينظر:
Michael A. Gomez, *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 83.

"يمكن وصف القائد الماروني ماكاندال أفضل وصف أنّه محاربٌ مُرابط Marabout". ينظر:
Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York: New York University Press, 1998), p. 152.

قُتل بوكمان في معركة، واحتُز رأسه و"عُرض ببهرجة" على عمود في الساحة العامة. ينظر:
Carolyn E. Fick, "The Saint Dominique Slave Insurrection of 1791," *Journal of Caribbean History*, vol. 25, no. 1-2 (1991), p. 5.

وكان الهدف من هذه الأعمال الاستعمارية تلقين الآخرين درسًا، للحؤول دون قيام تمرد، ولكن العكس هو ما نتج منها.

63 المارونيون Maroons هم أسلاف الأفارقة الأميركيين، الذين شكلوا مستوطنات لهم بعيدًا عن العبودية. وخالطوا غالبًا الأميركيين الأصليين، وطوروا لهم ثقافات كريولية مستقلة. واللفظة صارت تطلق على العبيد الهاربين. (المترجم)

64 زُعم أنه [أي ماكاندال] نشأ مسلمًا، ويظهر أنّه كان يتقن العربية [...] وطبقًا لإحدى الروايات، فإنّه هرب بعد أن بُترت يده في ماكنة مطحنة السكر في أثناء عمله الليلي. ينظر: Fick, *The Making of Haiti*, p. 60. "وقد لاحظ مورو دو سان ميري Moreau de Saint-Méry [...] أنّه من بين الكونغوليين الذين حوّلهم البرتغاليون إلى الكاثوليكية كان بعضهم يحتفظ بأفكار 'محمَّدية' أو 'وثنية'". ينظر:
Ibid., p. 291; C. L. R. James, *The Black Jacobins*: *Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage Books, 1963), pp. 20-22; Fouchard, pp. 141, 184.

65 في عام 1835، ثار مسلمو البرازيل العبيد، ويسمون أيضًا ثوار الماليز، ضد حكومة إمبراطورية البرازيل. (المترجم)

66 في ما يتعلق بوجود المسلمين بين العبيد في العالم الجديد، ينظر: Gomez; Diouf. وعن العبيد المسلمين في سان دومينيك، ينظر:
Fouchard, pp. 141, 184; Dayan, *Haiti, History and the Gods*, p. 245; Debien, p. 7.

وعن باهيا، ينظر:
João José Réis, *Slave Rebellion in Brazil: The 1835 Muslim Uprising in Bahia*, Arthur Brakel (trans.) (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995), (كان ثوار باهيا يريدون تحرير أنفسهم، وليس جميع العبيد).

تأثير الإسلام، ولا سيّما العدالة الانتقامية من خلال ذبح البِيض على أسس عرقية أيًا كانت مكانتهم الاجتماعية[67]. فصارت السردية الناشئة المضادة للإرهاب اليوم ترى في ما تميّز به عبيد سان دومينيك من جسارة ظاهرة في اندفاعهم نحو الموت في ساحة المعركة نوعًا من تفجير انتحاري، مثلما وصفها أصحاب المزارع في حينه بأنّها "حماسةٌ انتحاريةٌ"[68].

وثمة الشعبة الأخرى: نحن نستطيع أن نقبل ببوكمان واعظًا للجهاد. ولكن إذا سلكنا هذه الطريق، ألبَسنا السردية النقدية التي اعتدنا عليها في تفسير التجربة الجذرية ثوبًا فضفاضًا؛ فعندما يَلتهب الشعور الأخلاقي للمدافعين عن هايتي حماسةً، ويُذكر تسويغ ديسالي للمجزرة العنصرية: "أنا انتقمت لأميركا"، وعندما يبرّئ المثقفون ساحة العبيد، ويدافعون عن ديسالي لقيامه "بتقديم أفضل ما لديه"، إذًا ليس ثمة سبب وجيه لكي نستثني من قصة الحرية منطقَ الجهاد الإسلامي "العين بالعين، والسنّ بالسنّ"؛ فليس إلّا مخادعٌ ذاك الذي لا يرفض وسائل الجهاد، ولا يرفض ردّ الصاع صاعين، بل يرفض الهدف الديني، كما لو يمكننا القول إنّ تحت هذه الخيمة الشاملة الواسعة، أي الثقافات المتنوعة عبر العالم، ثمة خطأً واحدًا بسيطًا لا يمكن علاجه (يؤمن به أكثر من مليار إنسان)[69]. إنّ السؤال السياسي الناجم عن هذه المواجهة التاريخية، الذي يحتاج حاجة ملحة إلى تقليبه والنظر فيه هو: كيف جرى ضربُ الطوق حول الشعار الثوري الأوروبي - الأميركي الموقر، وهو "الحرية أو الموت"، وفصله عن تقليد الجهاد الإسلامي الشائن على نحو مزعوم؟

باسم الإنسانية الكلّية، تسوغ الطليعة عنفها بوصفه الحقيقة الأسمى. وعند نقطة التقاطع هذه يلتقي أسامة بن لادن وجان جاك ديسالي، ويلتقي فلاديمير لينين وجورج بوش الابن. وإذا كنّا لا نرغب في المضي على هذه الطريق، وأنا لا أرغب في ذلك، فإن وسائلنا لرسم خريطة تاريخية تحتاج إلى إعادة صياغة جذرية.

5. الملائكة المنتقمون

"لقد قدمنا لأَكَلَة لحم البشر الحقيقيين حربًا بحرب، وجريمةً بجريمة، وغضبًا بغضب؛ نعم، لقد أنقذت بلدي، وانتقمت لأميركا" (ديسالي، 22 نيسان/ أبريل 1805)[70].

"يرسم رسّامونا الهايتيون الربَّ والملائكة سودًا، ولكنهم يمثلون الشيطان أبيضَ" (بارون دو فاستي، 1816)[71].

لم تكن الثورة الهايتية انتصارًا للتاريخ الكلّي إلّا في خيالنا فقط، وليس هذا بالأمر الهيّن. لعل الخيال المتعاطف هو أفضل أمل لدينا من أجل الإنسانية. والمشكلة هي أنّنا لا نبدو مطلقًا نتخيل هذه الإنسانية بشمولية كافية تضم الجميع، بل فقط من خلال إقصاء الآخر النقيض، عدو جمعي يقع خارج نطاق الإنسانية. وبالنتيجة، فإنّ أي حركة سياسية تحاول تحويل رأس الموت (بقايا هياكل ضحايا

---

67 حتى التفسيرات المتعاطفة تقرّ بما تعرض له السكان البِيض من تعذيب وقسوة فظيعين. ويكتب فِك، مستشهدًا لدعم كلامه بكل من سي أل آر جيمس ويوجين جينوفيز: "رغم شناعة تلك الأعمال الثأرية، فإنها كانت معتدلةً بما يثير الدهشة [...] مقارنة بتلك الوحشية الغريبة وذلك التعذيب السادي اللذين مارسهما بدم بارد مضطهدوهم في الماضي". ينظر: Fick, "Saint Dominique Slave Insurrection," p. 21.

68 David Patrick Geggus, *Haitian Revolutionary Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), p. 78.

ومع ذلك، كان جيكوس مرتابًا من وصف هذه الحماسة بـ "الانتحارية".

69 للاطلاع على شعار ديسالي، ينظر: Dubios, *Avengers of the New World*. وعن عبارة "يعطي أفضل ما لديه"، ينظر:
J. Michael Dash, "The Theater of the Haitian Revolution and the Haitian Revolution as Theater," *Small Axe*, vol. 9, no. 2 (September 2005), p. 19.

70 Dayan, *Haiti, History and the Gods*, p. 4.

71 Le Baron de Vastey, *Réflexions sur une Lettre de Mazéres, ex-Colon Français, adressée à M. J. C. L. Sismonde de Sismondi sur les Noirs et les Blancs, la civilisation d'Afrique le royaume d'Hayti, etc* (Cap-Henry: Chez P. Roux, 1816), p. 22.

التاريخ العظمية) إلى وجه ملاك (مخلِّص التاريخ)، فإنّه على الأرجح يطلق الجحيم الإنسانية. إنّ الخيال، الذي يرمي إلى جعل العالم لائقًا، يستخلص قيمةً من العنف ضد العنيف. وإذا ما توقف النقد المتنور عند هذا الحد، تمَترس خلف حاجز تفرضه الذات على نفسها فيهزمها، حاجز يجب تفكيكه إذا ما أريد للإنسانية أن تتقدم إلى ما وراء حلقة الضحية والمنتقِم المتكررة.

لنسلِّم أنّ حوادث الثورة الهايتية لا يمكن أن تُضمَّ إلى حكاية تحرير تاريخية على الطريقة الهيغلية أو الماركسية أو الإسلامية أو ما سوى ذلك. وفي الحقيقة، إذا ما نُظر إلى الأمر من غمرات تمرد العبيد، فلن تنبثق سردية تاريخية واضحة أيًا كان نوعها. "إنّ الصراع الإثني بين العبيد لم يختف خلال الثورة"[72]، والمتمردون لم يكونوا كتلًا صوانيةً مطلقًا. فلقد تحولت الولاءات على وَفق الدعم الذي تلتمسه الجماعات المتحاربة من البريطانيين أو الإسبان، أو الجمهورية الفرنسية، أو الملكية الفرنسية طوال عقود الصراع الطويلة الذي وُصف وصفًا ملائمًا بأنه "حرب داخل الحرب"[73]؛ فلقد تقاتل قادة العبيد فيما بينهم، وخان بعضُهم بعضًا. وسُجلَت حالاتُ ارتداد إلى سوابق أفريقية بمقايضة العبيد (مع الإسبان) مقابل السلاح[74]. فكان من المحال المحافظة، في مثل هذه الظروف، على الثقة الشخصية. والإغراء بحل هذه المشكلة العويصة[75] باللجوء إلى التجريد السياسي - برؤية جميع البيض (أو جميع السود) أعداءً - كان يمكن أن يكون ساحقًا. لقد خبرت الثورة الهايتية جميع الرِّيَب الوجودية والالتباسات الأخلاقية لصراع من أجل الحرية في ظل شروط حرب أهلية واحتلال أجنبي[76].

كلما ضيقنا من رؤيتنا الفاعلين التاريخيين يؤدون أدوارًا متسقةً على مسرح التاريخ، غدا الوصول إلى مآزقهم الإنسانية أشمل كلّيةً. ولعل الهجوم الذي يصيب الإمبريالية بمقتل هو إعلان الولاء لفكرة إنسانية كلّية عَبر رفض ادعاء أي جماعة سياسية، أو دينية، أو إثنية، أو طبقية، أو حضارية بأنّها المجسِّد لهذه الفكرة بوصفها المالكةَ لها حصريًا وإقصائيًا. وما الاعتقاد بشرعية استيلاء مثل هذا إلّا جنون سياسي. إن روح Loa الحرية - ما يسميه سي أل آر جيمس "روح الشيء"[77] - لا يمكن أن تُكبَّل وتُجرَّ بوصفها غنيمة حرب، أو أن تُشترى من مُزايد يدفع أعلى الأثمان.

لقد وُصف الدستور الهايتي لعام 1804، الذي أعلنَ أنّ جميع المواطنين "سودٌ" بصرف النظر عن لونهم وعِرقهم، بأنّه "مبادرة جريئة وآسرة أيديولوجيًا"[78]، أما أن يكون آسرًا فذاك قول حق، ولكنه إشكالي أيضًا. كان الدستور يتخيل وحدةً غير موجودة، وذلك ما أظهره اغتيال ديسالي في عام 1806 من طرف عصبة من المواطنين الهايتيين الجدد، وكانت النتيجة أن تشاطر البلدَ نظامان سياسيان: مملكة هنري كريستوف في الشمال وجمهورية بيتيو Pétion في الجنوب (وكلا القائدين لبس بُردة الثورة)[79]. علاوة على ذلك، أدت

72 Geggus, "The Bois Caïman Ceremony," p. 51.

73 Trouillot, p. 40.

74 Fouchard, p. 347.

75 الترجمة الحرفية للجملة: "قطع عقدة غورديان Gordian knot"، تعبير يُستعمل في مسألة يحتاج حلها إلى عمل جريء جرأة الإسكندر الأكبر الذي حلّ بسيفه عقدة حبل عربة رُبطت بإحكام إلى عمود معبد غورديان. (المترجم)

76 والقول إنّ شروطًا مشابهة من "حرب داخل الحرب" ظهرت في العراق نتيجة الغزو الأميركي للعراق في عام 2003 هو قول سليم.

77 James, *The Black Jacobins,* p. 391.

78 Hilary McD Beckles, "'Unnatural and Dangerous Independence': The Haitian Revolution and the Political Sociology of Caribbean Slavery," *Journal of Caribbean Studies*, vol. 25, no. 1 (January 1991), p. 164.

79 لتجنب مصير ديسالي، انتحر كريستوف (الملك هنري الأول) في غمار الثورة. ولغرض الاطلاع على تأويل دقيق يرفض رؤية عهد كريستوف "مجرد محاكاة" للملكيات الأوروبية، ينظر: Trouillot, pp. 40-69.

هوية هايتي السوداء بوصفها أيديولوجيا دورَ أسطورة قومية كانت في حالة توتر مع فكرة الانعتاق الكلي التي من أجلها قامت الثورة(80). إنّ بارون دو فاستيه، مستشار كريستوف والناطق باسمه، ردد صدى كلمات روبرت ويدربورن وتوماس بين حينما أعلن: "أنّ القضية التي أدافع عنها تخص الإنسانية بأسرها. نحن، البيض والصفر والسود، إخوة"(81). ومع ذلك، فعندما أنتج هو وآخرون خطابًا عن هايتي بوصفها أمة ترتقي إلى مصاف الأمم الأوروبية، جرى تحويل المشروع الانعتاقي الأصلي، الذي كانت فيه "الحدود القومية تؤدي دورًا ضعيفًا" إلى نزعة إقليمية تكون الأولوية فيها للمصلحة القومية واحترام الحدود القومية"(82).

رأى الهايتيون أنفسَهم "رمزًا لكرامة الأَسوَد وقوته" بمفردات كانت "إثنيةً قوميةً لا شيَةَ فيها"(83). وعَبْر تعريف هايتي بمقابلتها بعدو، وعبر المجادلة **ضمن سياق** الحضارة الغربية بأنّ "السود، كما البيض، رجال"(84) قادرون على تأسيس "أمّة متحضرة على وَفق المعايير الأوروبية"(85) مكتملة من حيث البسالة العسكرية (الذكورية)، والتجارة (التصدير والاستيراد)، والزراعة (المَزارع)، وقصر ملكي بارز (شيده العمل "الحر" القسري)، أقول عبر هذا كله غيَّب الهايتيون عن الأنظار إسهامَهم في قضية الإنسانية الكلّية التي انبثقت من هذا الحدث(86)؛ ذلك لأنّ تخيل هايتي سياسيًا أرضًا حرةً، ومأوى آمنًا للجميع، كان واسعًا جدًا بالنسبة إلى سياسة ذات منزع دولتي Statist politics. فهذا التوسيع الجديد والبعيد المدى لكل من الحرية والمواطنة إلى ما وراء العِرق وما وراء القومية لا يصلح لسياسة تذهب مذهب الهوية القومية(87).

80 لذلك، فعلى الرغم من أنّ "جميع السود والملونين تقريبًا شايعوا حقيقة أنهم ينتمون إلى عرق أسود أو أفريقي"، وكانوا في الحقيقة يتفاخرون بهويتهم العِرقية هذه أساسًا لمطلبهم بالاستقلال، فإن السياسة في هايتي كانت منذ البداية "منكبةً على نحو واسع على الصراع من أجل السلطة من قبل نخبتين، تميزتا باللون [...] تطورتا من تمييزات 'طبقية' في مستعمرة سان دومينيك"، ينظر: Nicholls, pp. 1-2, 7. وينظر نقد فاشارد القاسي لعنصرية أمته في كتابه: *The Haitian Maroons*, p. 358.

81 Vastey, *Rélexions*, p. 112.

كان دو فاستي هو الذي رد بغضب على المناقشة الفرنسية، خلال الثورة، التي ذهبت إلى التفكير في اجتثاث فكرة الحرية من سان دومينيك من خلال إبادة جميع السود الموجودين، وجلب سود جدد محلهم لا يحملون ذاكرة تمرد: "إلهي العظيم! أي نور وأي أصوات يمكنها تحضير الرجل وتنويره من دون استرقاقه". (السطر المُقتبس الأخير ترجمه عن الفرنسية المترجم البشير عبد السلام).

82 Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in The Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004), p. 259.

يصف نيكولس، في تعليقه على صحف تلك السنوات، الموقف "المتضارب نوعًا ما" الذي عبرت عنه هذه الصحف تجاه أفريقيا. "وبينما رفضوا بحماسة شديدة أي فكرة عن وضاعة متأصلة في الأفارقة، سلموا غالبًا أنّ أفريقيا قارة بربرية وأنّ الحضارة الوحيدة التي تستحق أن توصف بهذا الاسم في أيامهم كانت الحضارة الأوروبية. ويكتب الملك هنري [كريستوف] إلى [البريطاني توماس كلاركسون المُطالِب بإلغاء العبودية] 'نحن ندرك طبيعة الجهود التي يتعيّن علينا في الحقيقة بذلها من أجل تحقيق أَمَلِك في أن نكون يومًا قادرين على الارتقاء بأفريقيا إلى مصاف الحضارة الأوروبية'". ينظر: Nicholls, pp. 42-43.

83 Ibid., pp. 3, 41.

يميز نيكولس بين القرن التاسع عشر، حينما كان المثقفون الهايتيون، سواء أكانوا خلاسيين أم سودًا، قد "شايعوا فكرة أنّ على هايتي أن تحتذي، فيما يتعلق بالمسائل الثقافية، النموذج الحضاري الأوروبي"، ينظر: Ibid., p. 11، وبين القرن العشرين، حينما قادت أفكار الزنوجة Negritude إلى التشكيك الكامل في أهمية النموذج الأوروبي لهم، وانتصرت للهوية الأفريقية هويةً مختلفةً ومتميزةً.

84 يُستشهد بكريستوف في: Nicholls, p. 42. وتكلم كريستوف على الاختلافات العِرقية لا باعتبارها تمايزات جوهرية، بل "نتيجة الحضارة والمعرفة". ينظر: Ibid., p. 41.

85 Vastey, *Rélexions*, pp. 83-84.

86 على هذا النحو كانت استجابة بيتو في عام 1817 على الشكوى بأنّ العبيد قد هربوا إلى بر هايتي من موكب شراعي بريطاني: "لقد اعتُرف بهم أنهم هايتيون من قبل المادة رقم 44 في دستور الجمهورية، من اللحظة التي وطأت فيها أقدامهم أرض هايتي، وليس من سلطاتي أن أعيدهم لكم تنفيذًا لطلبكم. لكل بلد قوانينه الخاصة [...] وهؤلاء الأشخاص بمجرد وصولهم إلى أراضينا يجب حمايتهم، ما دام القانون يوجب ذلك [...] قانون البلد الذي هم مواطنون فيه الآن"، مقتبس من: Beckles, pp. 170-171. لاحظ ما في تعبيرات بيتو من صديات للحجج القانونية عن العبودية التي كانت قد وُضعت في أوروبا.

87 اتسعت الحرية في هايتي لتشمل الهنود والبولنديين، وآخرين إلى جانب السود الأفارقة. يجب أن نستنتج مع فيشر أنّ المكان المتصور لفكرة مناهضة العبودية مناهضةً جذرية ليس دولة الأمة. ينظر: Fischer, p. 274. وما يؤسف له أن "التنكر لمناهضة العبودية مناهضةً جذرية صار موقفًا تأسيسيًا في الثقافات القومية الناشئة في الكاريبي" وفي الخطاب السياسي الأوروبي كذلك. ينظر: Ibid. ولنقارن بترويلي: "جربت هايتي مبكرًا جميع محاولات بناء الأمة ما بعد الاستعمار". ينظر: Trouillot, p. 68.

إذا ما فهمنا تجربة التمزق التاريخي **لحظةَ** وضوح، مؤقتة بالتعريف، فلن نتعرض لخطر فقدان الإسهام التاريخي العالمي الذي قدمه عبيد سان دومينيك في فكرة نهاية علاقات العبودية، الفكرة التي تخطت فكرة عصر التنوير الأوروبي القائم، وهي في الحقيقة أبعد من أن تتحقق اليوم في ظل شروط اقتصاد عالمي موبوء بعبودية الجنس Sexslavery، وقيام **جميع** ما يسمى الحضارات بتشغيل المهاجرين في ما يسمى العمل بالدَّين Bonded labour، وحيث أسطورة "العمل الحر" الذي سماه ماركس العمل بالأجرة Waged-labour هو واقع الملايين من أبناء الطبقة العاملة[88]. إنّ مناهضة العبودية جذريًا إبداعٌ إنسانيّ لا يخص أحدًا بعينه، لأنّه يخص الجميع. ومثل هذه الأفكار هي رواسب أحداث أكثر منها ملكية خاصة لجماعة معينة، وحتى إذا ما فشلت، فإنها لن تُنسى أبدًا.

6. مشروع تاريخ كليّ

إنّ هذا المقترب إلى القيم الإنسانية الكلّية، أي "التواريخ اللاتاريخية Unhistorical histories"، قد نبذه هيغل، بما في ذلك الأفعال الجماعية التي تظهر من نظام قائم في سرديات متسقة عن التقدم الغربي أو الاستمرارية الثقافية، أو الصراع الطبقي أو الحضارات المهيمنة. وفي الوقت الراهن صار لمفهوم الانحرافات التاريخية موقعٌ مركزي، فمثلًا ليس العبيد الأحرار فقط قاوموا نظام توسان الجديد في "العسكرية الزراعية"، حينما طُلب منهم أن يستأنفوا العمل في المزارع كما في السابق، بل إن النساء قمن بعمل غير مسبوق إذ طالبن بأجور مساوية لأجور الرجال (بدلًا من نسبة الثلثين التي كانت تعدّ في أوروبا معيارًا "متحضرًا")، وكانت حجتهن أنّ ما يقع عليهن من مهمات وساعات وظروف عمل هو نفسه الذي على الرجال. "لنقل ببساطة إنّ النساء رأين أنفسهن عاملاتٍ أفرادًا ومتساوين"، ولم يعترض الرجال[89]. وشعر المندوب الفرنسي إتيان بوفوغيل Étienne Poverel أنّه مضطر إلى العودة إلى أفكار أكثر بدائية عن الجندر لإقناعهم بخلاف ذلك[90].

إذا ما نظرنا، من جهة أولى، إلى ما شهدته التجربة الهايتية من انحرافات عمّا ألفه مسار التاريخ مما يسمى لحظات تقدمية، فإن أفعال العبودية الوحشية تظهر أنها من مألوفات التاريخ. ونحن مضطرون إلى الانتباه إلى تعليق ميترو في عام 1960 وهو "أنّ الفظاعات التي اقترفت في المزارع ربما تبدو غير قابلة للتصديق لو لم يقع الأوروبيون أنفسهم، لاحقًا، ضحايا للممارسات نفسها تحت حكم الأنظمة التوتاليتارية"[91]. وللسبب نفسه، ففي حين قد نشارك بسهولة سالا مولين غضبَه الأخلاقي، الذي ناقشناه في مقالة "هيغل وهايتي"، من طريقة شجب فلاسفة التنوير الأوروبيين للعبودية التي **استثنت العبودية القائمة فعليًا**، فإننا لا نستطيع أن ننكر أنّ غضبًا أخلاقيًا شبيهًا يجري هذه اللحظة، سوف تجده الأجيال المقبلة باعثًا على الأسى (وهذا هو أملنا الأخلاقي)، من حقيقة أنّ الجماعات السياسية تطرح نفسها نصيرةً لحقوق الإنسان وحكم القانون ثم ينكرونها على قائمة كاملة تضمُّ أعداءً يستثنونهم من هذه الحقوق، كما لو أنّ الإنسانية ذاتها كانت احتكارًا لهم: فحربهم هي الحرب العادلة، وأفعالهم الإرهابية واجب أخلاقي، وما يتسببون فيه من موت وخراب فإنما هما شرعيان بالعقل والتقدم أو المقدس.

---

88 "لم يحن الوقت بعد كي ننظر إلى الخلف بحثًا عن موضوعة العبودية المتحجرة [أي التي صارت جزءًا من تاريخ مضى]، لأنها ما زالت موجودة بأسماء أخرى". ينظر: Dayan, *Haiti, History and the Gods*, p. 11.

89 Fick, *The Making of Haiti*, p. 170.

يولي فِك هذا المطلب عناية، باعتباره جزءًا من فهم شامل لفكرة الحرية الإنسانية. ويقر المؤرخ الهايتي فوشارد بهذه اللحظة أيضًا حينما "أقدمت النسوة السوداوات بتهور للمطالبة بأجور مساوية لأجور الرجال"، وينتقد حقيقة أنّ "هذا المطلب النسوي التدشيني قد لاقى آذانًا نصف صاغية وضاع في متاهات اعتبارات عدم تساوي الرجال والنساء في القوة الجسدية". ينظر: Fouchard, p. 223.

90 "أيها الأفارقة، إن أردتم لنسائكم أن يستمعن لصوت العقل، فاستمعوا له أنتم أنفسكم". ينظر: Fick, *The Making of Haiti*, p. 171.

91 Métraux, p. 16.



إنّ التاريخ الكلي منغمس في عملية تحرير مزدوجة: تحرير الظاهرة التاريخية وتحرير خيالنا، فبتحرير الماضي نحرر أنفسنا. ويجب تهديم حدود خيالنا لَبِنَةً لَبنة، وبذلك توهَن الاشتمالية الثقافية Cultural Embeddedness التي تحدد سلفًا معنى الماضي بطرائق تجعلنا أسراه في الحاضر. فنحن موجودون خلف الحدود الثقافية التي أصبح الدفاع عنها نعمةً يسبّح بحمدها السياسيون. والكفاح من أجل تحرير الوقائع من التواريخ الجماعية المشتملة عليها إنما يكون من خلال الكشف عن مسامية حقل اجتماعي عالمي وتوسيعه حيث لا تكون التجربةُ الإنسانيةُ هجينةً إلّا بقدر ما هي إنسانية. والتحرر من الولاء الحصري للهويات الجماعية هو تحديدًا ما يجعل من التقدم في التاريخ أمرًا ممكنًا، وهذا لا يعني القول إنّ التجارة العالمية تعزز الفهم، والسلام، والكلّية (فهي مرتبطة مباشرة ببيع السلاح، وشن الحروب، وتدمير الناس الكادحين واقتلاعهم). إنما يُحتج، بدلًا من ذلك، بأنّ من "المخاطر" المثيرة للخشية من التجارة البعيدة (التي استغلها الإمبرياليون وغير الإمبرياليين) الخوف من تهاوي الحافة الثقافية لعالم المرء وفهم هذا العالم لذاته. وقد يظهر هذا الخوف في يوم من الأيام طفوليًا وبدائيًا طفوليةَ التشبث بعقيدة سطحية الأرض وبدائيتها.

لا شيء يجعل التاريخ أحادي المعنى إلّا القوة. ونحن لن نتوفّر مطلقًا على إجابة محددة عن مقاصد الفاعلين التاريخيين، وحتى إن تمكّنا من الحصول عليها، فإنها لن تكون حقيقة التاريخ. فالمسألة هي ليست أنّ الحقيقةَ متعددةٌ أو أنّ الحقيقةَ هي المجموعُ الكليّ لهويات جماعية ذات منظورات جزئية. الحقيقة مفردة Singular، ولكنها عملية بحث مستمرة لأنها تنبني على حاضر ذي أساس متحرك. فالتاريخ يهرب منا، ويقصد أماكن، لا نستطيع، نحن البشر، التنبؤ بها. والسياسةُ التي أقترحها للبحث العلمي هي الحيادية، ولكن ليس بمعنى الحيادية غير المتحزبة، التي يلخصها القول "إنّ الحقيقة تقع في المنتصف"، بل بالأحرى هي حيادية **جذرية** تصرّ على مسامية الفضاء القائم بين الجهات المتعادية، ولا جرم في أنّه فضاء خصومة ورجراج، غير أنّه مشرعٌ بما يكفي أمام فكرة الإنسانية كي تبقى في أفق كل من يتطلع إليها.

ثمة مواجهة جدلية مع الماضي تقوم ما بين انتظام المعنى التاريخي وغموضه. وبتوسيع حدود خيالنا الأخلاقي، نحتاج إلى أن **نرى** فضاءً تاريخيًا قبل أن نستكشفه. ولا يحدث الاعتراف المتبادل بين الماضي والحاضر، الذي يستطيع تحريرنا من دائرة الضحية والجلاد المتكررة، إلّا إذا كان الماضي الذي يجب أن يُعترف به موجودًا على الخارطة التاريخية. إنه في الصورة، حتى لو لم يكن في مكانه الصحيح. وتحريره مهمة تنقيبية لا تحدث عبر الحدود القومية، بل من دونها. وأغنى مكتشفاته تقع على حافة الثقافة. فالإنسانية الكلّية لا تُرى إلّا على الحافات.

وما من نهاية لهذا المشروع، بل ثمة دائمًا خطوط وصل لامتناهية. وإذا ما أُريد لهذه الخطوط الاتصال من دون هيمنة، فإنّها جميعًا ستكون جانبيةً، ومضافةً، وتوفيقيةً Syncretic، وليست تركيبيةً. لا يبلغ مشروع الإنسانية الكلّية نهايةً معينةً، بل هو يبدأ مرة أخرى في مكان آخر.



References

المراجع

Anglade, Pierre. *Inventaire etymologique des termes créoles des Caraïbes d'origine africaine*. Paris: L'Harmattan, 1988.

Arroyo, Jossianna. "Technologies: Transculturations of Race, Gender and Ethnicity in Arturo A. Schomburg's Masonic Writings." *CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies*. vol. 17, no. 1 (Spring 2005).

Beckles, Hilary McD. "'Unnatural and Dangerous Independence': The Haitian Revolution and the Political Sociology of Caribbean Slavery." *Journal of Caribbean Studies*. vol. 25, no. 1 (January 1991)

Blumenberg, Hans. *The Genesis of the Copernican World*. Robert M. Wallac (trans.). Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.

Buck-Morss, Suzan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA/ London: The MIT Press, 1989.

Carpentier, Alejo. *Explosion in Cathedral*. John Sturrock (trans.). New York: Harper & Row, 1963.

Clawson, Marry Ann. *Constructing Brotherhood: Class, Gender and Fraternalism*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Curl, James Steven. *The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study*. London: B. T. Batsford, 1991.

Dash, J. Michael. "The Theater of the Haitian Revolution and the Haitian Revolution as Theater." *Small Axe*. vol. 9, no. 2 (September 2005).

Dash, J. Micheal. "Le Je de l'autre." *L'Esprit Créateur*. vol. 47, no. 1 (2007).

Dayan, Joan. *Haiti, History and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1955.

________. "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor." *Research in African Literatures*. vol. 27, no. 4 (Winter 1996).

Debien, Gabriel. *Les esclaves aux Antilles francais (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Gourbeyre: Société d'histoire de la Guadeloupe; Fort de France: Société d'histoire de la Martinique, 2000.

Denslow, William R. *Freemasonry and the American Indian*. St. Louis: Missouri Lodge of Research, 1956.

Diouf, Sylviane A. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: New York University Press, 1998.

Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Fick, Carolyn E. "The Saint Dominique Slave Insurrection of 1791." *Journal of Caribbean History*. vol. 25, no. 1-2 (1991).

_______. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in The Age of Revolution*. Durham: Duke University Press, 2004.

Fouchard, Jean. *The Haitian Maroons: Liberty or Death*. Faulkner Watts (trans.). New York: Edward W. Blyden Press, 1981.

Geggus, David Patrick. "The Bois Caïman Ceremony." *Journal of Caribbean History*. vol. 25, no. 1-2 (1991).

________. *Haitian Revolutionary Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Genovese, Eugene D. *Rebellion to Revolution Afro-American Slave Revolts and the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.

Gomez, Michael A. *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Habermas, Jürgen. *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Thomas Burger (trans.). Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

Herskovits, Melville J. *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. New York: J. J. Augustin, Publisher, 1938.

James, C. L. R. *The Black Jacobins*: *Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1963.

Janzen, John M. *Lemba*, *1655-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York: Garland Publishing, 1982.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Werner S. Pluhar (trans). Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

Landon, H. C. Robbins. *Mozart and the Masons: New Light on the Lodge of "Crowned Hope"*. London: Thames & Hudson, 1982.

Linebaugh, Peter &Marcus Rediker. *Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.

Lipson, Dorothy Ann. *Freemasonry in Federalist Connecticut*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Matory, J. Lorand. "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbà Nation." *Society for Comparative Study of Society and History*. vol. 41, no. 1 (January 1999).

Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti*. Hugo Charteris (trans.). New York: Oxford University Press, 1959.

Nicholls, David. *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham/ London: Duke University Press, 2002

Réis, João José. *Slave Rebellion in Brazil: The 1835 Muslim Uprising in Bahia*. Arthur Brakel (trans.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.

Sobel, Dava. *Longitude: The Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time*. New York: Penguin Books, 1995.

Thompson, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.

Thornton, John K. "African Soldiers in the Haitian Revolution." *Journal of Caribbean History*. vol. 25, no. 1-2 (1991).

Thornton, John K. "'I am the Subject of the King of Congo': African Political Ideology and the Haitian Revolution." *Journal of World History*. vol. 4, no. 2 (Fall 1993).

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

Vastey, Le Baron de. *Réflexions sur une Lettre de Mazéres, ex-Colon Français, adressée à M. J. C. L. Sismonde de Sismondi sur les Noirs et les Blancs, la civilisation d'Afrique le royaume d'Hayti, etc*. Cap-Henry: Chez P. Roux, 1816.

المؤلفون أحمد اليماني

مذكرات أبو ماهر اليماني

تجربتي مع الأيام

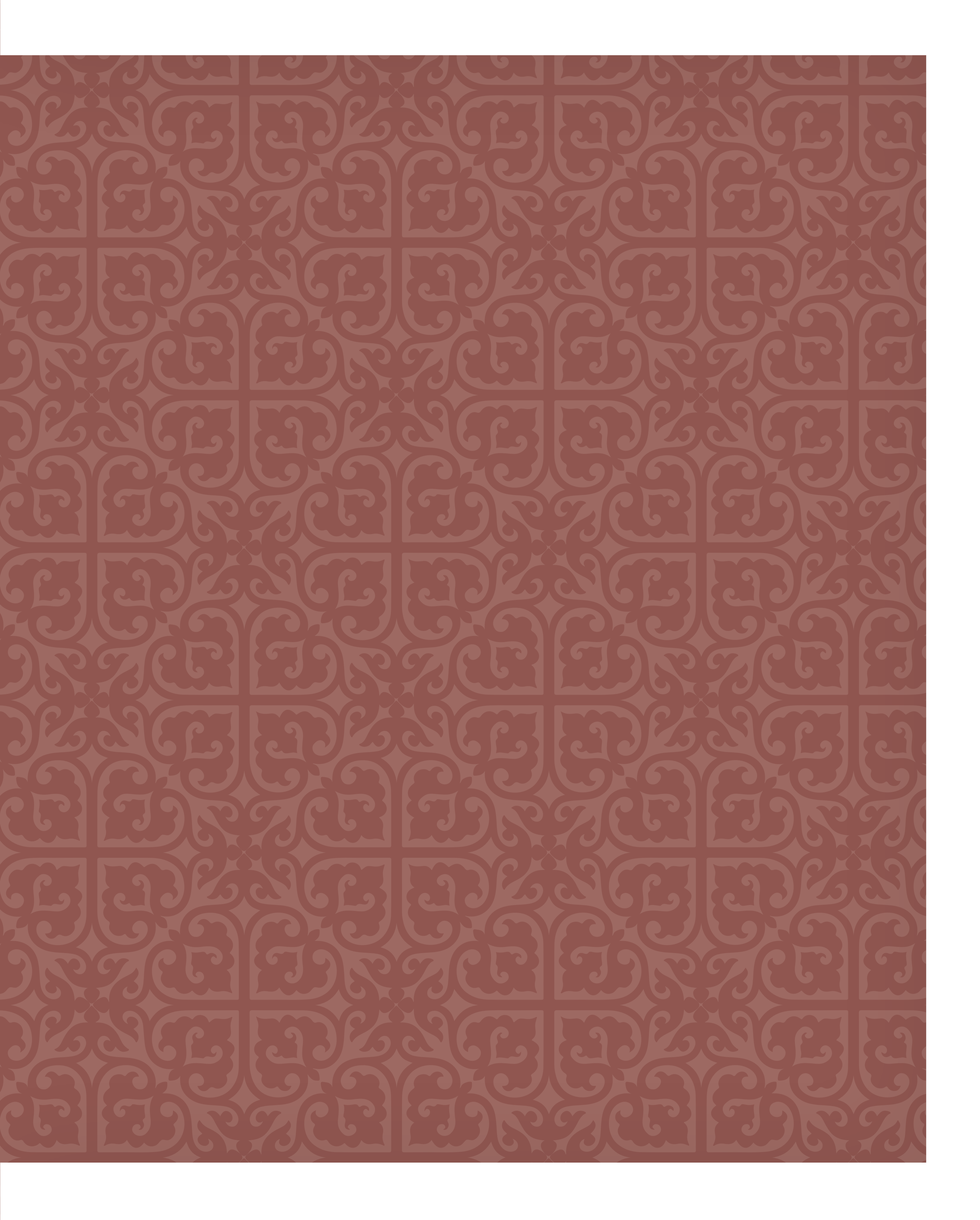




اختار أبـو ماهر عنوانًا يوحي بالشـمول، وهو تجربتي مع الأيـام. ومن المعـروف أنّه خاض غـمار تجربة ثريّة وطويلـة، بـدأت منـذ مـا قبل النكبـة، حيث نشـط في جمعيـة العـمال العربيـة الفلسـطينية، وفي اللجان التـي عملت عـلى تنظيم أوضـاع الجليل الفلسـطيني قبل احتلاله. وبعد النكبـة، عاود الانخراط من جديد في النشـاط النقـابي في نابلـس، ثم في العمـل السرّي فالعلنـي في صفوف حركة القوميـين العرب، ثم في تأسـيس تشـكيلات داخلها؛ مثل أبطال العودة وشباب الثأر اللتين أصبحتا من مكوّنات الجبهة الشـعبية لتحرير فلسـطين. وأصبـح لاحقًا ممثـلًا للجبهة الشـعبية في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسـطينية، وبقي في هذا الموقع أعوامًا طوالًا شـهدت الكثير من المد والجـزر في العلاقـة بين الجبهـة والمنظمـة. وتُعتبر مذكراتـه هـذه إضـاءة عـلى تجربـة الحركـة العمالية الفلسـطينية في فلسـطين وخارجهـا، بعـد النكبـة، ستفيد الدراسات التاريخية في هذا المجال.



مراجعات كتب
Book Reviews





الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/LNSG5318

مصطفى الغاشي | Mustapha el Ghachi*

قراءة في كتاب التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز

Book review of *Introducing and Briefing Some of What Needs to Be Done on the Hijaz Road*

المؤلف: أبو سالم العياشي.

تحقيق: حسن حافظي علوي.

عنوان الكتاب: **التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز.**

الناشر: الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

سنة النشر: 2021.

عدد الصفحات: 161 صفحة.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد الملك السعدي، تطوان - المغرب.

Professor of Modern and Contemporary History, Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan, Morocco.

mustghachi@gmail.com

مقدمة

صدر، عام 2021، عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، كتاب **التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز**، المعروف عمومًا بـ**الرحلة الصغرى** لأبي سالم العياشي (1628-1679)، حققه وقدم له حسن حافظي علوي، الأستاذ بشعبة التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. وقد تعرفت إلى هذا النص في صيغته المخطوطة منذ سنوات[1]، وقرأته محققًا؛ إذ جرى تحقيقه مرتين من باحثين مختلفين: المرة الأولى من إنجاز سعيد واحيحي، بالعنوان نفسه **التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز**، صدر ضمن منشورات **مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع**، عام 2018، وقدم له الأستاذ محمد معروف الدفالي. أما المرة الثانية، فكانت من إنجاز الباحث الجزائري عبد الله حمادي الأندلسي، المشتغل بالعلوم الشرعية، بعنوان **رحلة العياشي الحجية الصغرى، الموسومة بتعداد المنازل الحجازية** أو **التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز 1064هـ/1644م**، عن دار الكتب العلمية في بيروت، عام 2013.

وعلى الرغم من التداول الكبير للكتاب وتحقيقه مرتين، فإنني وجدت جدّة في تحقيق الأستاذ علوي له. وتقف وراء هذه الجدّة اعتبارات عديدة، نذكر منها:

- خبرته في مجال التحقيق، وخصوصًا أنه ابن مدرسة مغربية في هذا المجال. وقد سبق له أن عمل على نصوص غميسة زاوجت بين الفقه والتاريخ وأخرجها في حلل علمية جادة.
- قراءته المتأنية للنص المخطوط، وعدم إغفال العلاقة بنص **ماء الموائد**، وهو الرحلة الكبرى لأبي سالم العياشي، فوجدناه يربط بين المتنين.
- اطلاعه على التحقيقات السابقة لـ **الرحلة**، والعمل على تجاوز عدد من هفواتها العلمية والسياقية.
- اعتماده على أكثر من نسخة في التحقيق.
- دراسته الوافية لأبي سالم العياشي دراسة ثقافية، وكذا النص المحقق.

والملاحظ، أن المحقق لم يضع لتحقيقه مقدمة عادية من قبيل ما يعمل به جل المحققين، بل جعل من التعريف بأبي سالم العياشي مدخلًا أساسيًا لتحقيقه.

أبو سالم العياشي: تكوين من خلال الرحلة

في القسم المتعلق بالدراسة، قدّم المحقق ترجمة ثقافية وافية ودقيقة ومفصلة عن أبي سالم العياشي (ص 7)[2]، فإضافة إلى التفصيل في انتمائه الاجتماعي (زاوية آيت عياش الواقعة بجبل العياشي)، ومن أسرة شريفة تتصل بالأشراف الأدارسة كانت لها مكانة اجتماعية كبيرة في الجنوب المغربي، عُرف هو أيضًا بالاحترام والوقار وقول الحق. ثم قدّم المحقق دراسة وافية عن انتمائه العلمي والثقافي؛ فقد تلقى تكوينًا في المغرب على يد شيوخ كبار، بدءًا بشيخ زاوية آيت عياش (والده وأخوه)، ثم انتقل إلى مدينة فاس، فأخذ عن كبار علمائها، ومن بينهم: عبد القادر بن علي الفاسي (1599-1680)، وحمدون الأبار (ت. 1661)، ومحمد بن أحمد ميارة

1 تعرفت إلى هذا النص حينما كنت أحضّر دكتوراه الدولة في التاريخ مطلع الألفية الثالثة، ينظر: مصطفى الغاشي، **الرحلة المغربية والشرق العثماني: محاولة في بناء الصورة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2016)، ص 15-159، 276-279.

2 قدم المحقق لائحة طويلة اشتملت على مصادر عن ترجمة أبي سالم العياشي.

(1591-1662)، وأبو القاسم بن سودة (ت. 1595)، وعبد الرحمن بن القادر الفاسي (1631-1685)، وأبو بكر بن يوسف السكتاني (ت. 1652) ... إلخ، آخذًا عنهم التفسير والحديث والفقه والنحو والتصوف والبيان.

وبعد هذا التحصيل المرتبط بعلم أصول الفقه، جعل العياشي من الرحلة إلى المشرق آلية لمزيد من التكوين والتحصيل (الرحلة الثانية عام 1654)، ثم (الرحلة الثالثة عام 1659)، حيث أخذ عن شيخ المالكية علي بن محمد الأجهوري (1560-1656)، وأبي إسحاق إبراهيم الميموني (1583-1669) كل ما يتصل بـ **صحيح البخاري**، وأحمد الخفاجي أفندي (ت. 1659) إمام الحنفية، وعبد القادر بن جلال الدين المحلي الصديقي (ت. 1654) خطيب الأزهر، وأيضًا الشريف بدر الدين بن محمد، شيخ الطريقة القادسية بالقاهرة، وغيرهم.

وفي بلاد الحجاز والحرمين (مكة والمدينة)، أخذ العياشي عن كبار علمائها، مثل أبي مهدي عيسى بن محمد الجعفري الثعالبي (1611-1671)، ومحمد بن علاء الدين البابلي المصري (1591-1666)، وزين العابدين بن محمد البكري، وزين العابدين عبد القادر بن محمد الحسني الطبري، وعلي بن محمد الديبع الشيباني اليمني الزبيدي، وغيرهم.

وفي المدينة المنورة، أخذ عن الشيخ إبراهيم بن عبد الرحمن الخياري الشافعي (1627-1672)، والشيخ صفي الدين أحمد بن محمد بن يونس (1583-1661) المعروف بالقشاشي، والشيخ إبراهيم بن عبد الرحمن بن علي بن موسى بن خضر الشافعي المدني (ت. 1672م)، وغيرهم. كما تتلمذ على شيوخ في فلسطين والمسجد الأقصى، أخذ عنهم التصوف والحديث والفقه والسيرة والقراءات وعلم الكلام ... إلخ. وقد كان لأخذه عن كل هؤلاء المشايخ بالغ الأثر في تكوين شخصيته وتنوع معارفه، وأسهمت رحلاته العلمية كذلك "بنصيب مهم في توسيع مداركه وصقل موهبته وإلمامه بثقافة عصره" (ص 38).

وتعكس مؤلفاته العديدة علوّ كعبه وتفوقه العلمي في عصره. فإضافة إلى الرحلة المشهورة **ماء الموائد**، ترك العياشي مؤلفات غزيرة نذكر منها: **تنبيه أهل الهمم العالية على الإعراض عن الدنيا الفانية**؛ و**اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر**؛ و**نظم أصول الطريقة الزروقية**؛ و**التعريف والإيجاز** ... إلخ (ص 39-42).

لقد مكّننا المحقق من خلال هذا الحفر في سيرة المؤلف، وهو حفر شبيه بما قام به كبار المستشرقين في سير بعض الأعلام، من الوقوف على الشبكات العلمية التي بناها المؤلف، والتي تبيّن سعة علمه في مختلف أصناف المعرفة العلمية؛ ما يجعل منه سلطة علمية في المغرب، بالنظر إلى ما تركه من مصنفات ذات أهمية في مختلف الحقول.

الكتاب المحقق: رحلة أو دليل؟

على الرغم من تصنيف هذا الكتاب ضمن كتب الرحلات، فإنه ليس رحلة بالمعنى الدقيق للكلمة على المستوى الأدبي والجغرافي؛ فهو تأليف عن الرحلة بما تتطلبه من خبرة طويلة وتجربة كبيرة وتراكم في مجال الترحال نحو الحجاز، ودليل مفصل لكل ما يتعلق بالطريق إلى الحج والاستعداد له، وما يحتاج إليه المرتحل من مؤونة صالحة للاستعمال أو التجارة والمقايضة، ومعرفة دقيقة بمراحل الطريق ... إلخ، فجاءت على شكل إفادة؛ خاصة لأنها موجهة إلى صديق يعتزم الرحلة إلى الحج، وعامة لأنها تحولت إلى دليل لكل من يريد الحج قديمًا. وبذلك اعتمد الرحالة السابقون على خبرة العياشي وتجربته في السفر، حتى إنهم كتبوا على منواله ولُقّب بـ "شيخ الرحالة". وفي هذا الصدد، اعتبر المحقق أن "الكتاب ليس رحلة بالمعنى الصحيح للكلمة، بل رسالة مطولة كتبها أبو سالم العياشي لصديقه أبي العباس أحمد المگيلدي يطلعه فيها على كل ما يحتاج إليه في الطريق إلى الحجاز" (ص 51).

إشكالية العنوان أو تعدد العناوين

اشتهر هذا النص عند عموم الباحثين المغاربة بـ **الرحلة الصغرى**، علمًا أنها ليست رحلة بالمعنى الدقيق للكلمة كما سلف الذكر، وعرفت أيضًا بـ **تعداد المنازل**، و**التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز**. وعلى الرغم من الدلالات المهمة التي يحملها العنوانان الأول والثاني، فإن العنوان الأخير يعكس نوعًا من التطابق من حيث الشكل أو المضمون، "لتعبيره بصدق عن مضمونها وانسجامه تمام الانسجام مع شرط تأليفها"، كما أورد العياشي نفسه ذلك في مقدمتها، "وودنا إذا فات المقصود الأهم من المرافقة [...] أن نعرفكم ببعض ما تحتاج إليه من مهمات الطريق، واختلاف أحوالها، وما تستعين به لكل موضع وما تتلقى به شدائدها، وتستشفي به من أدوائها [...] وإني أرى من حق المحبة ورحم الأخوة [...] ألا أخليك من تعريف بعض ما تدعو الحاجة إليه" (ص 86).

الطريق والزاد والتجارة: مضامين النص

في سياق التعريف بهذا النص/ الرسالة من حيث المضمون، خلص المحقق معتمدًا على ما راكمه محمد المنوني من معرفة تاريخية، فاعتبر أن هذا الصنف من التأليف في الرحلة يدخل ضمن صنف "يصف السبل والمسالك والمنازل والمدن التي يمر منها ركب الحاج في الذهاب والإياب، ويعرف بمشاهير المغاربة المغتربين بكل بلاد المغارب ومصر والحرمين الشريفين، ويلمح إلى الصلات الثقافية التي كانت تجمع بين الراحلين وأعلام الجهات التي يمرون بها، ويشتمل على إشارات مفيدة حول النظام المعتمد في تنقل واستراحة ركب الحاج، والعادات المتبعة به في الحل والترحال، والهدايا التي كان يحملها أمير الركب للكعبة المكرمة والحرمين الشريفين" (ص 46).

ومما لا شك فيه أن هذه الرسالة، نظرًا إلى سياقها الزمني، تكتسي أهمية بالغة من حيث إنها "دليل يصف كل ما يحتاج إليه الحاج في رحلته، وما يتعين عليه القيام به من مبادرات واتخاذه من إجراءات لتذليل صعوبات التنقل" (ص 50)؛ فهي "جرد لعدد من المراحل وأسماء المنازل التي كان يعبرها ركب الحاج، ونقط الماء ومواضع الآبار، وأماكن تزود الحجاج بالميرة والعلف للدواب، والسلع التي يتاجرون فيها، وأماكن بيع الدواب المنهكة وشراء بدائل لها، وأماكن الحرابة والمشاكل الأمنية، والمزارات والمراكز الفكرية، فضلًا عن الخلافات التي قد تقع بين الحجاج أثناء الرحلة" (ص 51).

والملاحظ، على نحو لافت، أن **الرحلة الصغرى** دليل تجاري للمرتحل من خلال تشديدها على المعاملات التجارية طوال الطريق إلى الحج، فهي ترصد بدقة أنواع السلع التي كان يتزود بها الحجاج للاتجار بها في مناطق أخرى، أو المقايضة، ومن ذلك الجلود التي اشتهر بها الجنوب المغربي، إضافة إلى التوابل والملح والقرنفل والكحل والسواك والزعفران والجاوي والأمشاط والإبر ... إلخ. كما يحدد المناطق التي يجب التزود فيها ببعض المواد الضرورية، كالألبسة والأغذية، لضرورتها القصوى في الطريق (جربة وطرابلس وبرقة وتوزر ... إلخ، ومنها السمن والزيت والزبيب واللحم المجفف والأرز والشعرية والخل والبصل والحوامض والقمح ... إلخ).

والواضح أن الوصول إلى هذه البلاد يكون الحاج فيها في حاجة إلى التزود بالمؤونة بعد المسافة الطويلة التي قطعها الركْب منذ خروجه من المغرب، ليكون مستعدًا للمرحلة المقبلة التي ستوصله إلى مصر (الإسكندرية، ثم القاهرة، ثم الحجاز)، وهي المرحلة الصعبة التي قيل فيها: "الداخل إليها مفقود والخارج منها مولود" (ص 61) لصعوبة الطريق. وتعتبر القاهرة، بحسب معلومات العياشي وخبرته، محطة أساسية أيضًا للتزود استعدادًا للطريق من خلال التأكيد على مواد معينة، ومنها العلف والخل والسكر والدواء والكتب والقمصان ... إلخ.

ويولي العياشي الدوابَّ عنايةً كبيرة، خاصة الإبل والبغال، من خلال التوصية بشراء العلف لها (في فكيك، والأغواط وبسكرة وتوزر وغيرها). ويشدد على أن الإبل من العناصر الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها، سواء للسفر أو التجارة، خاصة بين طرابلس وبسكرة، نظرًا إلى صلابتها وصحتها، على أن يتم بيعها حين الدخول إلى مصر، مع تحذيره في المعاملة مع بعض المصريين الذين يستغلون موسم حلول ركب الحاج فيحتالون على الحجاج: "وقد يأتيكم الفلاحون إذا قربتم من مصر، يتلقونكم ويطلبون الأصحاب لتودعوا عندهم الأجمال، فلا تدعوا عند أحد شيئًا، فإن الوقت ليس بوقت الإيداع، وإنما ذلك في وقت البرسيم، فما فضل عن حاجتكم من الإبل فبيعوه ناجزًا، وإن أردتم الكراء، فبيعوا الجميع" (ص 62).

وبخبرته المعهودة، أولى العياشي مسألة النقود اهتمامًا خاصًا؛ وذلك لاختلاف النقد باختلاف البلدان، فينصح صاحبه بالتخلص من الدراهم المتداولة في شرق المغرب والاعتماد على الريال المقبول في كل بلدة. ويعتبر التبر (الذهب والفضة) من المواد الأساسية للاتجار بها في الطريق. ويقف الرحالة عند بعض المشكلات الأمنية التي يعانيها عابرو الطريق إلى الحج من قطّاع الطرق والمحاربين، فيحذر صاحبه من ظاهرة السرقة التي يمكن التعرض لها في الطريق (بوسمغون، وبرقة)، كما يؤكد على ضرورة التناوب في الحراسة واعتماد الأسلحة والبارود، "واتخذ لنفسك مدافع، فإنها في الطريق هيبة وأي هيبة، فاستكثر منها جهدك، وأمر من يستمع لك بذلك، فإنها نعم السلاح لمن هو في تلك الطريق" (ص 64).

وللتغلب على مصاعب الطريق، يوصي العياشي أيضًا بالاعتماد على دعائم نفسية وروحية، ومنها المواظبة على قراءة الأوراد والأدعية والتعويذات والتحصينات (وظيفة الشيخ زروق، وأحزاب أبي الحسن الشاذلي)، إضافة إلى التبرك بنعال النبي صلى الله عليه وسلم، والإكثار من أدعية التبرك والاستشفاء ... إلخ.

ويبدو من نصائح العياشي لصديقه أن المنطقة التي يقطعها ركب الحاج كانت تعيش أوضاعًا خاصة، فعلى الرغم من الاستقرار الذي كانت تعرفه مع بداية الدولة العلوية، فإن التنقل بين بلدان المغارب لم يكن سهلًا، فلذلك وجب الاستعداد بما تقتضيه الرحلة، ومن ذلك الخبرة في اتجاه المسالك، والمعرفة بأهوال التنقل. وقد خلق ركب الحاج، وإن كانت غايته الحج، رواجًا تجاريًا بين البلدان على طريق الركب، ولربما ساعد هذا إلى حد بعيد في نجاح عملية التنقل من المغرب الأقصى في اتجاه الحجاز. وقد جعل تركيز المحقق على هذه التفاصيل من هذا النص مصدرًا مهمًا، من حيث كونه مدونة تاريخية تتضمن معطيات تاريخية قد لا تسعفنا بها المصادر الأخرى. ومن هنا، يبدو المجهود الكبير الذي بذله المحقق في استثمار النص ومضامينه في سياقه التاريخي التفاعلي، وهو ما يعكس جودة التحقيق لدى نخبة المحققين بالمدرسة التاريخية بالجامعة المغربية.

النص ومنهجية التحقيق

لقد عمل المحقق على إخراج هذه **الرحلة** بصيغة هي الأقرب إلى الصيغة التي وضعها المؤلف، ولتحقيق ذلك اعتمد في منهجية التحقيق على ست نُسخ موزعة بين المكتبة الوطنية بالرباط (أربع نُسخ)، وواحدة بالخزانة الحسنية، وأخرى بمكتبة علال الفاسي. وقد عرّف بها تعريفًا مفصلًا مكنته من إجراء المقابلات على النسخة الأم (نسخة المكتبة الوطنية تحت رقم ك 43)، لإثبات الفروق بين النُسخ، مع ما رافق ذلك من وضع التعريفات والهوامش، بالاعتماد على ما ورد في رحلة **ماء الموائد** أساسًا. أضف إلى ذلك وضعه الفهارس ولائحة المصادر والمراجع المعتمدة في التحقيق والدراسة، بما يفيد القارئ والباحث. وقد ساعدت هذه العملية الفنية المحقق في قراءة النص قراءة صحيحة وضبط المتن ضبطًا دقيقًا، معتمدًا في ذلك على معرفته وخبرته بوصفه مؤرخًا تجوّل طويلًا بين النصوص التاريخية، وأفاد منها الشيء الكثير؛ ما يعكس وقوفه على أهمية النص (الرحلة/ الرسالة) من خلال التأكيد عليه بوصفه مدونة تاريخية

تتصدر المصادر التاريخية، بما تقدمه من معطيات اجتماعية واقتصادية وثقافية ودينية خلال الفترة التاريخية المدروسة: "شددنا على أهمية هذه الرسالة في الإشارة إلى بعض ما يتخذه الحجاج من تدابير وإجراءات من أجل ضمان السلامة في النفس والمال، وما كانوا يقومون به من أنشطة تجارية لتمويل رحلتهم، مع التعريف بالسلع التي كانوا يتزودون بها، وبيان مختلف الاستعمالات المرتبطة بها، بغية تأكيد الأهمية البالغة التي تكتسيها هذه الرسالة في تسليط مزيد من الضوء على التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لبلاد المغارب في القرن الحادي عشر للهجرة/ السابع عشر للميلاد" (ص 73).

خاتمة

لا شك في أن هذا النص المحقَّق بالمجهود الكبير الذي بذله المحقِّق حسن حافظي علوي يوفر لنا مصدرًا تاريخيًا غنيًا بالمعطيات التاريخية الاجتماعية والاقتصادية؛ ما يسهل على الباحثين في التاريخ المغربي الحديث العودة إليه واعتماده في دراساتهم وأبحاثهم، وخصوصًا أن التدقيقات والشروح التي قدّمها المحقق، من حيث كونه مؤرخًا، تزيد من قيمة النص وأهميته بعد التحقيق.

المراجع References

الغاشي، مصطفى. **الرحلة المغربية والشرق العثماني: محاولة في بناء الصورة**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2016.



DOI: https://doi.org/10.31430/OATC4672 :الرقم التعريفي

عبد العزيز الطاهري | Abdelaaziz Ettahiri*

الأسس الإبستيمولوجية والديداكتيكية لتجديد درس التاريخ في المغرب

قراءة في كتاب **الفكر التاريخي وتعلم التاريخ**

The Epistemological and Dialectical Foundations for Re-reading History in Morocco

Review of the book *Historical Thought and Learning History*

المؤلف: مصطفى حسني إدريسي.

عنوان الكتاب: **الفكر التاريخي وتعلم التاريخ.**

الناشر: الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

سنة النشر: 2021.

عدد الصفحات: 330 صفحة.

* أستاذ التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

Professor of History, Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammed V University, Rabat.

tahiri_74@yahoo.fr

ظل الفكر التاريخي المدرسي المغربي، على العموم، حبيس منظور بيداغوجي تلقيني يُعلي من شأن المعرفة على حساب مسارات إنتاجها. لهذا، كانت تفصله هُوّة إبستيمولوجية ومنهاجية شاسعة عن الفكر التاريخي الأكاديمي الذي عرف تجديدات شملت بالخصوص مواضيعه ومناهجه ووظائفه، فاستبدل التناول الحدثي بالتحليل البنيوي، وانتقل من الوصف السردي إلى البناء الإشكالي الذي يسهم في فهم قضايا الحاضر انطلاقًا من منظور زمني.

ومن أهم الدراسات التي سعت إلى ردم هذه الهوّة كتاب **الفكر التاريخي وتعلم التاريخ** للباحث مصطفى حسني إدريسي، وهو أستاذ ديداكتيك التاريخ في كلية علوم التربية بجامعة محمد الخامس بالرباط، في مستهل سنة 2021، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب باللغة الفرنسية سنة 2005[1]. وهو في أصله أطروحة دكتوراه دولة أعدّها في علوم التربية وديداكتيك التاريخ.

قدّم الكتاب منظورًا لمعالجة الإشكال المذكور آنفًا، يتسم بتفاعل مُثمرٍ بين الأسس الإبستيمولوجية والمنهجية للتاريخ العالِم وبين ديداكتيك التاريخ المدرسي. وهو من المراجع الأساسية التي اعتمدت في رسم التصورات البيداغوجية والديداكتيكية لدرس التاريخ وأبعاده الإجرائية في التعليم المدرسي المغربي خلال العقدين الأخيرين. ويكتسي نقل الكتاب إلى العربية أهمية كبرى؛ ليس فقط على مستوى الإسهام في تعميم هذه التصورات في صفوف الجمهور الواسع من القرّاء باللغة العربية، بل أيضًا لدى مدرّسي التاريخ في المدرسة المغربية والأطر المتخصصة في بيداغوجيا هذه المادة وديداكتيكها، والمؤلِّفين فيهما، على نحو خاصّ؛ إذ من شأنها أن تسهم في تعميق الوعي بها وفهمها، مع ما يمكن أن يكون لذلك من انعكاسات، على مستوى تطوير الأداء المهني التعليمي أو على مستوى تعميق البحث البيداغوجي والديداكتيكي.

يتمثل موضوع الكتاب في تشخيص الحالة التي يوجد عليها درس التاريخ في المغرب، والإسهام في إعداد طريقة لتدريس هذه المادة وتعلّم الفكر التاريخي تقوم، من الناحية النظرية، على تحديد الأسس الإبستيمولوجية لمقاربة ديداكتيكية لهذا الفكر، وتقوم من الناحية العملية على وصف الواقع الميداني وتقديم مقترح لنقل ديداكتيكي له؛ وذلك من أجل الوصول إلى تعليم ينهض بالوظيفتين الانتمائية والنقدية للتاريخ، وإعداد التلميذ ليصير مواطنًا متمسكًا بالفكر النقدي، ومنفتحًا على الآخرين، ويبني هويته، ويختار انتماءه، ويستطيع النهل من الذاكرة أو التحرر منها.

تتمثل المقصدية التي نسجت خيوط هذا المؤلّف في اقتراح نقل ديداكتيكي للفكر التاريخي استنادًا إلى أُسس إبستيمولوجية وبيداغوجية محددة تحديدًا واضحًا، للانتقال بهذا الفكر من وضعية غير مرغوب فيها تتمثل في عدم الاتساق الذي يعانيه الدرس التاريخي في المغرب بين هذه الأسس والممارسات العملية والديداكتيكية، والوصول به إلى وضعية مطلوبة يتحقق فيها الاتساق وتحلّ فيها مقاربة بيداغوجية بنائية، تتأسس على التكوين الذاتي للتلامذة، ويقوم فيها المدرس بدور الشخص - المنهل والميسّر - الذي يسهر على التكوين المنهاجي والذي يكون حريصًا على عدم مصادرة مبادرة التعلم، بدلًا من مقاربة تقليدية تلقينية للمعارف (ص 23-28).

يفترض المؤلّف، في بادئ الأمر، أن ممارسة ديداكتيكية للتاريخ تتأسس على إضاءة تأملية ومنهاجية وإبستيمولوجية للفكر التاريخي، تيسّر تعلم هذه الفكر وتنمّي موقفًا إيجابيًا لدى تلامذة التعليم الثانوي (ص 29). وعلى امتداد الطريق الذي سلكه المؤلّف للتحقق من فرضيته، ومن ثم بناء استنتاجات تجيب عن إشكاليته، ظل يدافع بقوة عن التاريخ الإشكالي، الذي يمر عبر مسار متعدد الأطوار؛ ليس في مجال البحث التاريخي الأكاديمي فحسب، بل على مستوى التاريخ المدرسي أيضًا، منطلقًا في ذلك من تحديد دقيق لموضوع التاريخ.

1 Mustapha Hassani Idrissi, *Pensée historienne et apprentissage de l'histoire* (Paris: L'Harmatan, 2005).



موضوع التاريخ

يتحدد موضوع التاريخ، بحسب صاحب الكتاب، في التفاعل بين المفاهيم الثلاثة المهيكلة له: الزمن، والمجال، والمجتمع.

إن الزمن التاريخي، بخلاف الأزمنة الفيزيائية والنفسية والاجتماعية، تمثُّلٌ وبناءٌ فكري للماضي يقوم به المؤرخ في الحاضر. وهو يختلف عن زمن الذاكرة لأنه لا يتعلق بإحياء أحداث الماضي، بل بفهمها من خلال إعداد موضوع علمي، وأرختنها من خلال إنشاء بنية زمنية (ص 35-37). وهو يطرح، وفق ما جاء في الكتاب، إشكالات مرتبطة بالكرونولوجيا والتحقيب والهيكلة والتراتبية.

تفيد الكرونولوجيا، بوصفها مبدأً لترتيب الأحداث داخل نظام الزمن، في الكشف عن تسلسل هذه الأحداث والترابط بينها، لكنها لا تعفي المؤرخ من إخضاع الوثائق للنقد من أجل تحديد تواريخ الوقائع بأعلى دقة ممكنة (ص 38-39). أما التحقيب التاريخي فيتسم بعدة عيوب، تتمثل أساسًا في أن الحقبة المبنية مسبقًا تعرقل فهم المؤرخ، وتتحول إلى إطار اعتباطي وملزم يفرض قيوده المؤسسية، وقد تحول دون إدراك تفرّد الأحداث قيد الدراسة، وقد تقيم وحدة مفتعلة بين عناصر غير متجانسة، لكنه - في مقابل ذلك - يتيح ربط انتظامات قطاعية وتطورات شمولية بمفاصل ناظمة؛ وذلك عبر تشكيلة مزدوجة سردية وبنيوية (ص 39-42). وعلى مستوى الهيكلة والتراتبية، تطوَّر نظام الزمن التاريخي من التاريخ التقليدي ذي الطابع السردي والسياسي والفردي والحدثي القصير الأمد إلى التاريخ الجديد التفسيري والإشكالي والشمولي والبنيوي الطويل الأمد. وهنا تكمن أهمية منهجية فرنان بروديل، بحسب المؤلّف؛ فقد ميز بين ثلاثة أزمنة، محطمًا بذلك فكرة الزمن الوحيد. أولها الزمن الفردي أو الحدثي القصير والسريع والمتوتر، زمن الأحداث العسكرية والسياسية والدبلوماسية، وهو زمن سطحي ولا يضفي أي شيء على تفسير التغيير الاجتماعي. وثانيها الزمن الاجتماعي أو الظرفي المتوسط الأمد الذي يمتد من عدة سنوات إلى نصف قرن أو جيل، وهو ذو إيقاع بطيء، لكنه قابل للإدراك ويتطابق بالخصوص مع التقلبات الاقتصادية. وثالثها الزمن الجغرافي، أو البنيوي، الذي يقاس بالقرن أو الألفية، وهو يكاد يكون ساكنًا، وحركاته وتغيراته بطيئة بشدة. إنه يوافق مدة الأحداث الجغرافية والبيئية والتقنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تدوم طويلًا (ص 43-46). يقول المؤلّف إن تعدد الأزمنة ليس من مهمات التاريخ الجديد فحسب، بل هو من مهمات ديداكتيك التاريخ أيضًا (ص 47)، وهو أمرٌ يعني ضرورة المواءمة الديداكتيكية لدرس التاريخ في المدرسة ليستحضر هذا التقسيم الزمني الثلاثي بحسب المواضيع والأحداث التي يتناولها.

يشكّل المجال نقطة تمفصل بين الجغرافيا والزمن، لهذا يشكل بعدًا أساسيًا لا غنى عنه في فهم التاريخ وتفسيره، حيث يؤدي بحسبه ثلاثة أدوار أساسية؛ يتمثل أولها في مقياس الملاحظة الذي يتدرّج من المحلي إلى العالمي. وعادة ما يطلق على المقياس المحلي اسم المونوغرفيات أو التاريخ المجهري أو المحلي. وهو يتميز بتقليص المجال ودقة المعلومات ويقدّم معطيات تقبل المقارنة والتعميم وتشكّل أرضية للتركيب. لكنه قد يؤدي، من خلال منظور المؤلّف، إلى الاستعمال المغرض والانحراف التراثي لعمل المؤرخ بسبب ما يمكن أن يقوم بين هذا التاريخ من علاقات مع السلطة المحلية التي تكون غالبًا معقدة وملتبسة. ومن ذلك بعض الكتابات المونوغرافية التي عكست رهانات محلية قبَلية أو طائفية أو عرقية أو سياسية أو اجتماعية أكثر ممّا عكست الأهداف العلمية، وأغرقت في النزعة المحلية بمعزل تامٍّ عن التاريخ الشمولي. وبالرغم من ذلك، فإنه يساعد، على المستوى الديداكتيكي، من خلال دراسة حالات، على تهيُّؤ التلاميذ للاستدلال التاريخي. وإذا كان المقياس الوطني يطرح عدة إشكالات على المستوى الأكاديمي، تتمثل بالأساس في الخلط بين الأزمنة لأن الدولة الوطنية، الحديثة العهد بالوجود، ليست وحدة القياس المناسبة لكثير من الحقب التاريخية التي سبقتها، فإنه يكتسي أهمية على مستوى التاريخ المدرسي؛ بالنظر إلى وظائفه الأيديولوجية والانتمائية المتمثلة في التلاحم والاندماج والوحدة الوطنية. ويوسع مقياس الحضارة حقل الدراسة التاريخية زمانيًا ومجاليًا، ويتيح تناول الآخر أو إدراج تاريخ "الأنا" ضمن "نحن" موسع، لكنه يظل

مهددًا بالتمركز الإثني الذي يهدد دراسة الحضارات في المستوى الأكاديمي والمستوى المدرسي على حد سواء، والذي يمكن توظيفه سياسيًّا بتقسيم حضارات العالم على أساس ثنائية الخير والشر، كما فعل صامويل هنتغتون. أما المقياس العالمي، الذي يبدو من خلاله التاريخ العالمي مشروعًا ديداكتيكيًّا أكثر منه واقعًا هيستوريوغرافيًّا، فيتميز بتعاليه على الحدود الجهوية والوطنية، واعتماده مقاربة عالمية بديلة لمقاربة المركزية الإثنية. وهو يبدو مبنيًّا على أسس متينة، تتمثل في الوعي العالمي بالبيئة، وانبثاق ذاكرة جماهيرية عالمية تتقاسم الإحساس بالمسؤولية المشتركة وتُعبأ للدفاع عن حقوق الإنسان، والعولمة بمختلف تجلياتها، خاصة الثقافية منها. لكنه يواجه صعوبات تتعلق بتحديد مفاتيح تأويلية صالحة لكل زمان ومكان، وانعدام مبدأ منظِّم، وصعوبة التخلص من مَيل غائيّ يصور التاريخ البشري بمنزلة تطور يقود عبر مراحل إلى العالم المعاصر. ولما كان هذا العالم موسومًا - على نحو بارز - بسمة الغرب، فإن هذا التاريخ العالمي قد يفضي إلى نوع من المركزية الإثنية. ورغم ما يشوب مقاييس هذه الملاحظة من عيوب، يمكن التنسيق بينها على مستوى التاريخ المدرسي للتفكير من خلال كل مقياس في "نحن" وفي "الآخرين" بكيفية معقولة ومتقاطعة (ص 50-60).

ويتجلى الدور الثاني في التوطين (ص 60-61)، وهو أمرٌ ضروري لتعريف الأحداث التاريخية؛ وذلك عن طريق تحديد المواقع أو البلدان الحالية التي تطابق أسماء الأماكن المنقولة إلينا بألفاظ جغرافية قديمة، وأرخنة هذه الأماكن؛ أي إدراكها ليس بوصفها مفاهيم جغرافية ثابتة ودقيقة، بل بوصفها مفاهيم تاريخية تتغير باستمرار، وتستوجب إعادة تحديدها في كل وثيقة، وبعبارة أخرى قراءة المجال التاريخي في خرائط العصر موضوع الدراسة، وليس في خرائط الوقت الحاضر.

ويقوم المجال بدور ثالث يتمثل في التأويل (ص 62-64)، فهو يساعد على تفسير التاريخ؛ أي تحديد مدى تأثير الوسط الجغرافي في الإنسان وردود الفعل البشرية عليه في السيرورة التاريخية. إن للأحداث الجغرافية تأثيرًا حقيقيًّا ملموسًا؛ فهي تشكّل التطور وتوجّهه وتحدّه. وتساعد الخرائطية على فهم دور المجال في التاريخ؛ إذ تضفي الطابع النسبي على التغيير، وتشهد بواقعية الواقعة، وتصوغ تمثلًا للهوية الجمعية.

وعلاوة على الزمن والمجال، يشكّل المجتمع البعد الثالث لموضوع التاريخ. ويقصد به المؤلّف مجموعة بشرية محددة في الزمن والمجال، تتميز بعلاقات اجتماعية تحكمها ثقافة ومؤسسات. ويهتم المؤرخ في دراسته للمجتمع بالتغيير الاجتماعي الذي يظل دائمًا جمعيًّا، ويطمح إلى الكلية والشمولية بدراسة وتفسير جميع مظاهر الحياة المجتمعية، المادية منها والذهنية (ص 66-67). لقد أتاح ذلك لحقل المؤرخ أن يتسع، ولحقول المعرفة التاريخية أن تتكاثر، فأضفى على مادة المؤرخ نوعًا من التفتت. ويوظف المؤلّف في هذا السياق المفهوم الذي نحته فرونسوا دوس[2] لوصف حالة التشظي التي أصبح عليها التاريخ الجديد. ويخلص في تحليله إلى أنه إذا كان التفتيت مسألة تخصص، فإن الشمولية قضية ديداكتيك، ويدعو في الوقت نفسه إلى بذل جهد من أجل فهم شمولي للتاريخ لمقاومة هذا التفتيت (ص 71).

وإذا كان موضوع التاريخ يقوم، من الناحية الإبستيمولوجية، على الأبعاد الثلاثة السابقة الذكر، فإن الفكر التاريخي يمر، من الناحية المنهجية، من مسار طويل.

2 فرانسوا دوس، **التاريخ المفتَّت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).



مسارات الفكر التاريخي

يقدّم المؤلّف إضاءات منهجية مهمة على مستوى ديداكتيك التاريخ المدرسي، وعلى مستوى إغناء القدرات المنهجية في مجال البحث التاريخي الأكاديمي أيضًا، وهي إضاءات تصلح للإسهام في تطوير معالم البيداغوجيا لدرس التاريخ الجامعي.

ويطلق المؤلّف تعبير مسارات الفكر التاريخي على الصرح المنهجي الذي تُبنى على امتداده "علمية" التاريخ، وهي تكتمل تدريجيًّا، في تفاعل بين شخصية المؤرخ وذاته الحاضرة التي تطرح إشكاليات وتضع فرضيات وتبني تركيبات، وبين الواقع الموضوعي الماضي الذي بقيت آثاره في الحاضر. ويسمي بول ريكور هذه المسارات بالأطوار الهيستوريوغرافية؛ تفاديًا لوضع العمليات التي تجري فيها في سلسلة من المراحل المتتالية لأن هذه العمليات قد تتداخل في ما بينها في كل طور من هذه الأطوار[3]، ويحصرها في ثلاثة أطوار، هي: الاشتغال بالوثائق، والفهم والتفسير، والتمثل التاريخي. وقد وسّع المؤلّف دائرة هذه الأطوار، فوضع في مستهلّها طورين أساسيين هما الإشكالية والفرضية.

إن الكلمة المفتاحية التي تساعد على فهم التصور المنهاجي للمؤلف هي التاريخ الإشكالي. لقد كان المؤلّف بمنزلة محامي البناء الإشكالي، فهو يرافع بقوة دفاعًا عنه؛ ليس في التاريخ العالِم فحسب، بل في التاريخ المدرسي أيضًا، لينتقل به من مجرد تلقين المعرفة التاريخية إلى اعتماد مقاربة بنائية تنطلق من طرح الإشكاليات، فوضع الفرضيات، فالاشتغال بالوثائق، فالتعريف، فالتفسير، وصولًا إلى التركيب.

ومع أن الإشكالية تشكّل أولى المراحل الكبرى للكتابة التاريخية، فإنها تُعد القلب النابض المحرك للخطوات المنهجية المتبعة في هذه الكتابة. وهي توضح كيفية انتقال مركز الثقل في البحث من الموضوع إلى الذات التي تكون مبدعة فعّالة تسائل الماضي انطلاقًا من انشغالات الحاضر. ويجري خلالها التصريح بموضوع الدراسة والإفصاح عن مقصديته. ثم يلي ذلك طرح الأسئلة الملائمة اجتماعيًّا وعلميًّا، وصياغة الفرضيات التي تساعد على التحقق من المشكلة المطروحة (ص 76-82). وإذا كانت الإشكالية شرطًا لتقدُّم المعرفة، فإنها شرط لازم لاستكشاف معنى الوثائق أيضًا.

يُعد اليوريستيك، أي فن اكتشاف الوثائق، من الأطوار المهمة في هذا المسار المنهجي. ويجري فيه البحث عن حل المشكلة المطروحة والجواب عن السؤال الموضوع. ولا تشكّل الوثائق بالنسبة إلى المؤرخ، بحسب المؤلّف، مصدرًا للمعلومات فقط، بل إنها توفر أيضًا عناصر الدليل المتعلق بفرضيته، أو الحجة الوثائقية بتعبير ريكور[4]. إنها مسلك إجباري بالنسبة إلى المؤرخ، على أن يحسن استعمال الأسئلة لاستغلالٍ أمثل لها.

وبعد أن صنّف المؤلّف المصادر إلى ذاكرية ومادية وأيقونية وأخرى مكتوبة، شدّد على أن المعرفة التاريخية لا تُبنى على أساس التحليل النقدي لمصدر واحد، بل إنها تتطلب مقارنة ومقاربة لعدة مصادر، بل سلاسل من المصادر.

يخلص المؤلّف إلى أن اليوريستيك في درس التاريخ ليس في متناول التلامذة، بالنظر إلى صعوبته وما يتطلبه من وقت طويل. لهذا، يرى أن يُمَكَّن التلامذة من وثائق جرى اختيارها من قبلُ تبعًا للمعلومات الضرورية، من دون الحديث عن معايير الاختيار، وذلك بعد أن يكونوا قد تساءلوا حول المعلومات التي تلزمهم لحل المشكلة، واستدراجهم إلى استبطان فكرة أن ما نعرفه عن الماضي هو بفضل آثاره وبقاياه المتنوعة التي أخضعت للدراسة (ص 93-94).

3 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000), p. 169.

4 Ibid., p. 225.



ويهدف تحليل المصادر إلى تعريف أحداث، مادية أو ذهنية، قابلة للفهم في سياقها التاريخي، وملائمة لمشكلة المؤرخ؛ بحيث تتيح له إثبات فرضيته أو نفيها أو تعديلها، وإن كانت صحيحة بالنسبة إلى "علم" التاريخ. ويتم إثباتها عن طريق الحجة الوثائقية، بإخضاع الوثائق للنقد، سواء الخارجي الذي يروم التحقق من أصالتها، أو الداخلي الذي يتناول مضمونها وصدقيتها، أو عن طريق الدليل الحجاجي الذي يكون فيه عمل المؤرخ نفسه هو الحجة والمرجع الأخير في استقلال عن المصادر. ويصل إلى نتيجة مفادها أنه من الضروري، من وجهة نظر ديداكتيكية، الأخذ بيد التلامذة لكي يعُوا أن الحدث التاريخي يُبنى انطلاقًا من الوثائق وأنه نتاج المنهج التاريخي (ص 96-108).

لا يقف المؤرخ عند التعريف بالأحداث، بل يسعى لتفسير سيرورة التغير الاجتماعي. وإذا كان المؤرخون يربطون علمية تخصصهم بالتفسير، فقد ساد جدال كبير حول ماهيته بين من ربطه بالقانون المنتظم الشامل على غرار التفسير الفيزيائي، وبين من ربطه بالحادثة الفريدة التي لا تتكرر. لم يخض المؤلّف في هذا الجدال، واعتبر أن التفسير يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتاريخ الإشكالي (ص 112)، فهو يهدف إلى استخلاص نظرية تفسيرية تجيب عن المشكلة المطروحة، وإلى التحقق من صحة الفرضية الموضوعة. إن وظيفته الأساسية تتمثل في إعادة بناء الاستمرارية التي فصَمها التحليل؛ وذلك بتنظيم الأحداث وترتيبها وفق روابط التعاقب و/ أو التزامن.

لقد رفض المؤلّف الفكرة التي قالت بها بعض الهيستوريوغرافيات التاريخية، ومن بينها التيار التقليدي وبعض المؤرخين مثل بول فاين[5]، والتي تربط التفسير بالسرد وبالمصادر. واعتبر أن التاريخ الإشكالي أحدث قطيعة مع السرد على ثلاثة مستويات. أوّلها الإجراءات؛ إذ رفعه إلى مستوى إشكالية قائمة في حد ذاتها. وثانيها الكيانات؛ ذلك أن الأمر لم يعد يتعلق بتفسير أفراد، بل بتفسير كيانات مجردة مثل الحضارات والأمم والمجتمعات والطبقات والذهنيات ... إلخ. وثالثها الزمانية؛ إذ لم تعُد له علاقة بزمن الذاكرة وبانتظارات الفاعلين الأفراد، بل بزمن يُبنى من تتابع فواصل زمنية متجانسة، ومن أزمنة متعددة (زمن قصير، وزمن متوسط، وزمن طويل) تتلاءم مع الإشكالية المطروحة. وبالنسبة إلى هذا التاريخ الإشكالي، فإن التاريخ لا يوفره المصدر، بل الذي يدرجه هو المؤرخ. ويرى المؤلّف أيضًا أن هذا التاريخ الإشكالي يدحض ثنائية الفهم والتفسير، وهي الثنائية التي اعتمدها بعض المؤلّفين للتوفيق بين الطابع السردي (الفهم) للتاريخ وطابعه العلمي (التفسير).

إن خطوات المؤرخ تتمثل في تفسير التغير الاجتماعي؛ إما بالعوامل التي يجتهد في انتقائها وترتيبها فيعزو الأحداث إلى عوامل مختلفة، وإما بالدوافع التي يتناول الأحداث في إطارها من زاوية الأفعال البشرية لتبيان الأهداف التي يبتغي الناس بلوغها بأفعال محددة. وسواء تعلق الأمر بالنوع الأول أو الثاني، يخلص المؤلّف إلى عدم وجود نمط تفسيري مفضّل؛ فالمؤرخ يستعمل كل نمط من شأنه أن يجعل موضوع دراسته قابلًا للفهم. وقد نوّه المؤلّف أيضًا باهتمام الديداكتيكيين بأنماط التفسير في المغرب وخارجه (ص 128).

نصل في خاتمة هذا المسار المنهجي إلى التركيب. وفيه يتم، بحسب المؤلّف، الانتقال من البسيط إلى المركب ومن الجزء إلى الكل. إنه السيرورة التي يقيم بها المؤرخ روابط ويضع تصنيفات ويملأ ثغرات طيلة سير خطواته المنهجية من وضع المشكلة إلى غاية الاستنتاج. يتعلق الأمر بنتيجة جزئية أو شاملة لخطواته المنهجية التي تتخذ شكل خطاطة أو هيكل أو خريطة أو لوحة أو سرد ... إلخ. إنه نتاج لسيرورة ربط للأحداث وهيكلتها وترتيبها، بفضل الأطر المفاهيمية المهيكلة المتمثلة في الزمن والمجال والمجتمع من جهة، وتقنيتَي الربط المتمثلتين في الترتيب التعاقبي والترتيب التزامني، سواء عن طريق السرد أو عن طريق اللوحة، من جهة ثانية (ص 129-133).

5 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1971), p. 70.

لا يستطيع المؤرخ أن ينجز مهماته من دون اللجوء إلى السرد، وفي هذا الباب يدخل المؤلّف إلى موضوع تأثيرات الكثير من النقاشات الإبستيمولوجية والمنهجية بين الاتجاهات السردوية، التي تعتبر التاريخ مجرد سرد أدبي، وكذلك الكثير من الكتابات الهيستوريوغرافية التي تميز السرد التاريخي من السرد الأدبي. إن للسرد في التاريخ الإشكالي، بحسب المؤلّف، راويًا مختلفًا عن السرد في التاريخ الحدثي. لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى التاريخ الإشكالي براوٍ يعيد تشكيل الأحداث عن طريق محو ذاته، زاعمًا أنه يعطي مرآة موضوعية تعكس الحقيقة، وإنما بمتحدث يعيد تشكيل الأحداث انطلاقًا من انشغالاته الراهنة ومن شبكته المفاهيمية من دون أن يخفي، مع ذلك، النسبية الذاتية لخطابه (ص 131-140).

وإذا كانت اللوحة تصلح خصوصًا لدراسة مجتمع أو مجموعة اجتماعية معيّنة في لحظة محددة، فإنها تقترن بالضرورة بنوع من أنواع الموضوع أو المدة؛ إذ يمكن إنشاء لوحة عن واقعة أو معركة أو حضارة، أو غير ذلك. وإن كانت أساليب التعبير الخاصة باللوحة تحجب الجانب السردي فإنها لا تفلح في إقصائه تمامًا.

ينتمي التاريخ إلى فلسفة الحِجاج وليس إلى فلسفة التعليل؛ أي فلسفة المعرفة الأكيدة، لهذا فإنه يسعى لإقامة الحجة في بحثه من المقدمة إلى الاستنتاج، عن طريق إثبات الصحة بالحجة الوثائقية، أو الأرقام والمبيانات والخرائط، أو الدليل الحجاجي، أو الاعتراف ببعض الشكوك المرتبطة بثغرات في الوثائق، أو الاستعمال الإشكالي لبعض المفاهيم.

ويستنتج المؤلّف، في ما يتعلق بالجانب الديداكتيكي، أن الإنشاء في مادة التاريخ سوف يظل مرادفًا على الدوام بالنسبة إلى التلامذة لاستظهار مجموعة من المعارف، وذلك ما لم يدركوا، عن طريق الممارسة، آليات بناء المعرفة التاريخية. إن المنهجية البنائية، القائمة على الاستدلال الفرضي - الاستنباطي، هي وحدها الكفيلة بإعداد التلامذة لبناء تركيبات؛ ومن ثمّ لتحرير إنشاءات (ص 142). وفي إثر تحليل المؤلّف للمسار المنهجي للفكر التاريخي، تناول موضوعًا على غاية من الأهمية، يتعلق بدور المفاهيم في كتابة التاريخ.

المفهمة في التاريخ

تناول المؤلّف إشكالية توظيف المفاهيم في كتابة التاريخ، في محور خصصه للمفهمة. ويقصد بها التعميم؛ أي سيرورة التجريد التي تهتم بالصفات المشتركة وتهمل أشكال التفرد والاختلاف (ص 145). وإذا كان الموقف النظري للمؤرخين تجاه المفهمة يبدو في الوهلة الأولى مرتبكًا، بالنظر إلى تحفّظهم من التنظيرات الضبابية وتشبثهم بالدقة وبتفرد الأحداث، وبالنظر إلى أن المفاهيم تنحبس في حالة من السكونية، في حين تتسم الأحداث التاريخية بالتغير المستمر، فإنه على المستوى العملي أكثر إقدامًا؛ وذلك لأن المفاهيم، سواء المستعارة أو المبتكرة، تؤدي وظائف متعددة في الفكر التاريخي، كما أنه لا يفصل الفكر المتفرد الذي يحصي الاختلافات عن الفكر المعمم الذي يحصي التشابهات.

إن المفهمة حاضرة طوال مسار الفكر التاريخي (ص 147-155)؛ إذ توجه البحث وتمنحه منذ البداية منظورًا، وتتيح للتاريخ الإشكالي التباعد عن السرد، وتسمح بالتحليل وترتيب العرض المصدري وهيكلته. ويميز المؤلّف بين المفاهيم المستعارة والمفاهيم المبتكرة. تتكون الأولى من ثلاثة أنواع هي مفاهيم العصر الذي تقع فيه الأحداث، تلك التي تنتمي إلى قائمة الحس المشترك بين الناس في كل زمان ومكان، وأخرى تندرج ضمن حقول معرفية مجاورة. أما المفاهيم المبتكرة، فهي خاصة بالتاريخ وتحدد هويته المعرفية وتميّز موضوع دراسته.

يقترح المؤلّف ثلاث خطوات منهجية لإثبات صلاحيته توزيع المفاهيم بين التفريد والتعميم (ص 160-163). تتمثل الأولى في أرخنة هذه المفاهيم؛ أي ربطها بسياقها وتوضيح التغيرات التي طرأت على دلالاتها في سياقات مختلفة. وتتجلى الثانية في اتخاذ المؤرخ مسافة من نماذجه الخاصة ومن نماذج غيره، واعتبارها باستمرار أدوات تفكير لا غايات في حد ذاتها، والاستعداد لتعديلها أو تركها. وتتلخص الثالثة في التحكم في الاستدلال بالتماثل؛ وذلك باعتماد المنهج المقارن. ويخلص إلى أنه إذا كانت المفهمة كلّية الحضور في منهجية المؤرخ، فإنها أيضًا همٌّ يشغل الديداكتيكيين في الوقت الحاضر أكثر مما يشغل المؤرخين أنفسهم (ص 163). وبعد هذه الإضاءات الإبستيمولوجية والنظرية للفكر التاريخي ومساراته المنهجية، ينتقل المؤلّف إلى تناول الفكر التاريخي في درس التاريخ في التعليم الثانوي بالمغرب.

واقع الفكر التاريخي المدرسي بالمغرب

عمل المؤلّف على تشخيص واقع الفكر التاريخي في التعليم الثانوي المغربي وتقييم أهميته، سواء في درس التاريخ كما يُقدَّم في الفصول المدرسية، أو في الكتب المدرسية، أو في النصوص الرسمية الموجهة لتدريس التاريخ في هذا التعليم؛ وذلك مع أخذٍ في الحسبان لكلّ من التطور الاجتماعي والسياسي وسيرورة البناء الديمقراطي في هذا البلد، اللذين لا ينفصل عنهما التطور الديداكتيكي لمادة التاريخ والإقبال على الفكر التاريخي في التعليم المدرسي.

بعد استقلال المغرب، وخلال ستينيات القرن الماضي، وفي سياق احتدام الصراع السياسي بين الملكية وحزب الاستقلال، دعم النظام السياسي الاختيار الحداثي من أجل الوقوف في وجه التوجهات المحافظة لهذا الحزب الذي كان يدافع بحماس عن التعريب الفوري، معتمدًا في ذلك على نخبة تلقّت تكوينها في المدرسة الحديثة، وعلى تعاون قوي مع فرنسا.

لم تكن ثمة كتبٌ مدرسية خلال هذه الفترة، فبادر فريق من أساتذة التعليم الثانوي والعالي، مغاربةً وفرنسيين، بتزويد الأساتذة والتلامذة بنوعين من المؤلَّفات الديداكتيكية متمثّلة في كراسات التاريخ لأقسام السلك الأول، ومجموعات نصوص لأقسام السلك الثاني. وإذا كانت هذه المؤلَّفات قد أسندت إلى تدريس التاريخ وظيفة نقدية أساسًا، ووظيفة منهجية تأملية أيضًا، فإن إعدادها المستوحى من المنهج الوضعي قد ركّز على شرح النصوص بدلًا من المشكلات التاريخية، ثمّ إنها لم تَرِد فيها أي إحالة إلى الوظيفة الانتمائية (ص 181).

في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، وخاصة بعد محاولتَي الانقلاب على الملك الراحل الحسن الثاني، وجد الاختيار التقليداني شكلًا للتعبير عن نفسه من خلال برامج تعريب التعليم ومَغْربة هيئة التدريس. وقد أدّت تلك السياسة إلى تحالف الوطنيين المقربين من حزب الاستقلال ومن التيار الديني المحافظ مع النظام. وصاحبت عملية التعريب تقوية المضامين الدينية في البرامج؛ وذلك من أجل تقويض الأسس الأيديولوجية للاحتجاج اليساري، كما لم يكن سياق سنوات الجمر والرصاص يشجع البتة على ممارسة الفكر النقدي في الفصل الدراسي (ص 187).

وقد شهد المغرب إصلاحًا تعليميًّا سنة 1973، يندرج في إطار الجهود المبذولة لإعداد برامج لمغربة المدرسة. لذلك، كان الانشغال الأساس فيه هوياتيًّا ولم يكن بيداغوجيًّا (172). وتمثلت الأهداف البيداغوجية لدرس التاريخ، بحسب التوجيهات التي حملها، في التكوين الفكري والخلقي للتلميذ، وتنمية مفاهيم الزمن لديه، وتدريب ذاكرته، واكتسابه روح الملاحظة والنقد، وتنمية روح الموضوعية والتجرد والنسبية الضرورية لتكوين الروح العلمية الصحيحة، والقدرة على التحليل والمقارنة والاستنتاج والتركيز ... إلخ. وقد لاحظ



المؤلّف غياب منطق يؤسس تصنيف هذا الأهداف، وغموض مصطلحاتها وعدم دقتها، إضافة إلى أنها لا تستند إلى أي تعريف إجرائي يساعد على تعريفها وتقويمها، ولاحظ أيضًا أن هذه التوجيهات تنطوي على تصور نظري إمبريقي للتعلم، وتجند بيداغوجية تلقينية في جوهرها (ص 172-174).

نشرت الكتب المدرسية الأولى مع تعريب مادة التاريخ. وقد صنفها المؤلّف ضمن مستوى أول من الفكر التاريخي، لم يكن النقل الديداكتيكي فيه ينهل من التاريخ الأكاديمي إلا ما يتلاءم مع المتطلبات الضرورية للتربية الوطنية. لهذا، لم تجد البحوث المنتمية إلى التاريخ الجديد صدى كبيرًا في هذه الكتب التي استمرت الغلبة فيها للوطني والسياسي على حساب الاجتماعي والاقتصادي والكوني. وهكذا، كان المتخيل والأيديولوجيا ينفذان عن طريق هذا النقل، وقد ترجم ذلك على مستوى إخفاء التنافر والتفكك والسير في اتجاه رؤية متجانسة للتاريخ الوطني، واستقطاب الوعي نحو الوحدة الوطنية في المخيلة، والسمو المطلق للسرد الوصفي على الخطاب التفسيري. ثمّ إنّ الكتاب المدرسي لم يعكس أي فكر بيداغوجي متطور؛ فقد ظل ينسب إلى المعارف فضائل فكرية ووطنية متأصلة، ويعتمد على الشرح والحفظ، وغيّب القدرة على تنمية الفكر النقدي المستقل لدى التلميذ.

وقد بوشر إصلاح جديد للتعليم سنة 1987 عُدّل سنة 1994. واعتمد هذا الإصلاح من الناحية البيداغوجية على التدريس بالأهداف. وتعتبر التوجيهات الواردة فيه أن القدرات الفكرية لتعلم التاريخ نتيجة للموقف الديداكتيكي الذي ينبغي للمدرس اتخاذه، وليست متأصلة في المعرفة التاريخية. كما كانت منشغلة بمساعدة المدرسين على تنظيم عملهم بدءًا من تحديد الأهداف إلى تقويم تحققها. وأكّدت أهمية الوثائق في تعليم التاريخ. ويظهر أن فيها إرادة حقيقية لعقلنة عمل المدرس وجعله أكثر انشغالًا بتحقيق الأهداف، لكنها ظلت أهدافًا تنتمي إلى الحقل المعرفي أكثر من البعد الوجداني أو الحسيّ الحركيّ. إن هذه التوجيهات، بحسب المؤلّف، تنتمي إلى مستوى ثانٍ من مستويات الفكر التاريخي تترجم فيه الأنشطة الممهدة للمهارات المرتبطة بالفكر التاريخي في مهمات أو تمارين جزئية للتعلم. وهذه الأنشطة المجزّأة في غالب الأحيان تستدعي مهارات مرتبطة بعمل المؤرخ. إن اكتساب منهجية للتعلم أمرٌ ممكن في هذا المستوى، لكنها منهجية تفتقر إلى الإشكال والاستدلال (ص 176-179).

لقد استخلص المؤلّف بعض الاتجاهات الكبرى المميزة لفعل تدريس التاريخ في المدرسة المغربية خلال المرحلتين السالفتين. يتجلى الاتجاه الأول في غياب شبه تامّ للإشكالية في درس التاريخ، ويتمثل الثاني في التواتر النسبي في استعمال الوثائق، ويتلخص الثالث في هيمنة الأسئلة السردية والوصفية مقارنةً بالأسئلة التفسيرية، أما الرابع فيخص غلبة المعرفة الملقّنة على المعرفة المبنية.

تكونت منذ مطلع التسعينيات، وفق تعبير المؤلّف، إرادة حقيقية لدمقرطة الحياة السياسية في المغرب، صاحبتها رغبة في إصلاح النظام التربوي. غير أن الاصطدام والتجاذب بين تيارين أحدهما حداثي ديمقراطي والآخر محافظ إسلامي قد انعكس على البرامج الدراسية، فأصبح يتجاور فيها الديني والدنيوي، والنقد والعقيدة الثابتة، على نحو يلغي أحدهما مفعول الآخر (ص 187).

كان الإصلاح الذي اعتمد سنة 2002، قيد التطبيق أثناء إصدار الكتاب أوّل مرة سنة 2005؛ لهذا جرى التركيز فيه على التوجيهات التي وردت في هذا الإصلاح، ولم يتطرق إلى ما عرفته الكتب المدرسية من تطورات، لأنها كانت في طور الإعداد، والأمر هو نفسه بالنسبة إلى الدرس التاريخي أيضًا.

اعتمد هذا الإصلاح التدريس وفق بيداغوجيا الكفايات. واستند في مرجعيته إلى إسهام ديداكتيك التاريخ وخلفيته الإبستيمولوجية، وإلى تنمية استقلالية المتعلمين بجعلهم في وضعيات بناء المعرفة واكتساب مهارات. وتشدّد هذه التوجيهات على التركيز على مسار إنتاج المعرفة التاريخية أكثر من التركيز على منتوجها، توخيًا لاستقلالية المتعلم بجعله يكتسب الأدوات المنهجية لمساءلة التاريخ بفكر نقدي.



وتتمثل الأهداف العامة المرسومة لتدريس التاريخ في تنمية الفكر النقدي، والدقة في ملاحظة الوثائق واستغلالها عن طريق منهجية صارمة، واكتساب الأدوات المنهجية لمساءلة التاريخ، والقدرة على تحليل المعطيات التاريخية واختيارها وتنظيمها، مع التركيز على الكفايات؛ ومن ثمّ جرى تغليب الطابع المنهجي الذي تمثّل أساسًا في اكتساب مفاهيم تاريخية، والقدرة على طرح مشكلة ما انطلاقًا من وضعية تاريخية، وانتقاء المعلومات الملائمة، ووضع المصادر في سياقها وتحليلها ونقدها انطلاقًا من التساؤل، وتطبيق المنهج التاريخي في دراسة وقائع تاريخية من زاوية مفاهيم مهيكلة للمادة.

جرى الارتقاء في التوجيهات الرسمية، مع هذا الإصلاح، إلى مستوى في الفكر التاريخي أعلى من المستوى الثاني، لكنه لم يصل إلى المستوى الثالث الذي يهدف فيه الاستدلال التاريخي إلى جعل التلامذة قادرين على حل مشكلات تاريخية عن طريق نهج مراحل الفكر التاريخي؛ أي عن طريق السير من المشكلة إلى الأسئلة، فالفرضيات، فجمع المعطيات من مصادر منتقدة، فمعالجتها من منظور الزمن، فالاستنتاج (ص 179).

ويخلص المؤلّف إلى أن التيار الحداثي، الذي يعتبر التعليم وسيلة لرفع فعالية القطاعات الاقتصادية من خلال تعليم منفتح على العالم والقيم الكونية لحقوق الإنسان، قد حقق مع هذه الإصلاحات، تقدمًا ميدانيًّا في مواجهة التيار التقليدي الذي يرى أن التعليم هو أولًا مشكلة الهوية الوطنية التي ينبغي استرجاعها بالعودة إلى المصادر العربية الإسلامية للثقافة المغربية. لكنه يعتبر أن الديمقراطية، وإن كانت شرطًا أساسيًّا لممارسة الفكر التاريخي في المؤسسات الدراسية، فإنها ليست شرطًا كافيًا لهذه الممارسة. لهذا، عبّر عن خشيته من أن يظل هذا الفكر ضعيف الحضور في درس التاريخ، بالرغم من هذا الإصلاح، ما لم تتم مراجعة أشياء كثيرة؛ من أبرزها البرامج والكتب المدرسية، وشروط عمل المدرسين والتلامذة، وقبل ذلك كله، تكوين الأساتذة تكوينًا أساسيًّا ومستمرًّا ينمّي لديهم إدراك الأسس الإبستيمولوجية لديداكتيك الفكر التاريخي إدراكًا واضحًا (ص 187).

وفي إثر ذلك، اعتمد المؤلّف مقاربة تجريبية، وأعدَّ نموذج مجزوءة للتعلم يستحضر فيها الأبعاد الثلاثة لموضوع التاريخ، ويقوم على بناء ميتودولوجي يمر من مختلف أطوار مسار الفكر التاريخي التي أوضحها من قبل. وكما يستنتج المؤلّف، أكدت هذه المقاربة أن النقل الديداكتيكي للفكر التاريخي، المؤسس على إضاءة تأملية ومنهجية وإبستيمولوجية، يساعد على تعلّم تلامذة التعليم الثانوي هذا الفكر وتنمية موقف تاريخي إيجابي لديهم.

لا يمكن لهذا العرض البيبليوغرافي لمضامين الكتاب أن يغني عن قراءته؛ نظرًا إلى أنه قدّم إضافات نوعية للفكر التاريخي، وشيّد تصورًا ديداكتيكيًّا للتاريخ المدرسي مبنيًّا على أسس إبستمولوجية ومنهاجية، على نحو يرقى به من مادة قائمة على الحفظ والحشو المعرفي، الذي يكرس عمليًّا قيم الطاعة والخضوع، إلى مادة مبنية على الكفايات المنهجية والمقاربة الإشكالية؛ ما يسهم في بناء العقل النقدي والمواطنة الحقيقية الضروريّين لبناء الديمقراطية.





المراجع

References

العربية

فرانسوا دوس، **التاريخ المفتَّت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الأجنبية

Idrissi, Mustapha Hassani. *Pensée historienne et apprentissage de l'histoire*. Paris: L'Harmatan, 2005.

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971.



DOI: https://doi.org/10.31430/XDJU3773 :الرقم التعريفي

محمد غاشي | Mohammed Gachi*

مراجعة كتاب تاريخ العالم في القرن التاسع عشر

Book review of *Histoire Du Monde Au XIXe Siècle*

إشراف: بيير سينغارافايلو وسيلفان فينير Venayre Sylvain & Singaravélou Pierre.

ترجمة: مجموعة من الباحثين.

تنسيق ومراجعة: محمد حبيدة.

عنوان الكتاب: تاريخ العالم في القرن التاسع عشر.

العنوان الأصلي: *Histoire Du Monde Au XIXe Siècle*.

الناشر: الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإنسانية.

سنة النشر: 2021.

عدد الصفحات: 940 صفحة.

* باحث مغربي، يحضر أطروحته للدكتوراه في جامعة محمد الخامس بالرباط.

Moroccan PhD candidate at Mohammed V University in Rabat.

m.gachi.1994@gmail.com

مقدمة

صحيح أنّ للرؤية الكونية باعًا طويلًا في حقل الدراسات التاريخية التي تبدأ، كما هو معلوم، مع أبي التاريخ هيرودوت، وظلّت مستمرة أيضًا على نحو واضح في الأدبيات الإغريقية واللاتينية القديمة، وأيضًا في الدراسات التاريخية الأوروبية الوسيطية والحديثة على حدّ سواء، بيد أنّها كانت تنبني، في حقيقة الأمر، بالأساس، على مركزية الذات وهامشية الآخر، والتي بلغت أوجَها مع النزعة "المركزية الأوروبية" أو "النزعة الغربية"، إشارة إلى أوروبا وامتداداتها في العالم الجديد (الولايات المتحدة الأميركية، وكندا، وأستراليا، ونيوزيلندا ... إلخ)[1]. ومع ذلك، فالحاصل أنّ هذا الواقع، الذي عمّر طويلًا تحت وطأة الأحداث الكبرى التي هزّت أوروبا ومعها بقيّة العالم، من حربين عالميتين مدمّرتين، سرعان ما تبدّد، فاسحًا بذلك المجال أمام مجموعة من المدارس التاريخية لتجديد الصّنعة أو مهنة المؤرخ. وارتباطًا بذلك، برز حقل جديد في الهيستوريوغرافيا الغربية لا يستسلم لمفاعيل "المركزية" وإغراءاتها الموغلة في الإعلاء من شأن الذات والتنقيص من شأن الآخرين، وبدلًا من ذلك استعاض عن نموذج الغرب بتبنّي منظور كوني للماضي الإنساني، وفق حركية عالمية تستجيب لحقبة العولمة التي تشعرنا بأنّ ثمّة شيئًا يكاد يجمعنا[2].

إذا كان "التاريخ العالمي" قد قطع أشواطًا كبيرة في الأوساط الأكاديمية الأنكلوسكسونية، المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، وبدرجة أقل في ألمانيا وهولندا وفرنسا وإيطاليا، التي كافح روّادها - جماعة المؤرخين - من أجل أن يكتسب هذا الحقل - تاريخ العالم - هويته المتفرّدة، ضدًا في المقاربات الكلاسيكية اللصيقة بما هو قومي ومحلّي صرف، سواء تعلّق الأمر بالأبعاد أو طبيعة المقاربات والموضوعات والإشكاليات، مستفيدين في ذلك من تطوّر المعرفة التاريخية ورؤاها ومقارباتها، وانفتاح المؤرخين على الحقول الأخرى في العلوم الإنسانية والاجتماعية (الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والجغرافيا، والأنثروبولوجيا، والعلاقات الدولية ... إلخ)، فإنّه مع ذلك كله، يظلّ هذا التوجّه حقلًا بكرًا في بقيّة الفضاءات الجغرافية الأخرى.

في هذا السياق، أيضًا، وإن كان المقام فعلًا لا يتّسع للتفصيل، نشير إلى أنّ أحد أهداف "تاريخ العالم" هو إبراز الأنساق المشتركة لتاريخ كل الناس، وعرض التاريخ العالمي بوصفه تجربة إنسانية متداخلة ومترابطة ومشتركة. وفي هذا الإطار، يعتبر كتاب **صعود الغرب**[3]، للمؤرخ الأميركي وليام ماك نيل، حقًّا محاولةً مؤسسة في هذا الباب، ويمكن أيضًا أن ندرج ضمن الإطار نفسه الدراسات الأميركية حول ما يُصطلح على تسميته "حديث النهايات"، في إشارة إلى عمل كل من فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[4]، وصمويل هنتنغتون، **صراع الحضارات**[5]، والمؤرخ الإسكتلندي نيال فيرغسون، **الحضارة: الغرب والبقية**[6]. لكن يظلّ كتاب كريستوفر بايلي، **ولادة العالم الحديث**[7]، وكتابا المؤرخ الألماني يورغين أوسترهاميل **العولمة: تاريخ موجز**[8]، و**تحول العالم: التاريخ العالمي في القرن التاسع عشر**[9]، أعمالًا رائدة في هذا القطاع الهيستوريوغرافي.

1 أحمد إبراهيم أبو شوك، "تدريس تاريخ العالم في جامعات الخليج العربي: التحديات والآفاق"، **أسطور**، العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017)، ص 312.

2 عمرو عثمان، "التاريخ العالمي: موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء"، **أسطور**، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015)، ص 9.

3 W. H. McNeill, *The Rise of The West: A History of The Human Community* (Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1963).

4 Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: Free Press, 1992).

5 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

6 Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest* (New York: Penguin, 2012).

7 C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1870-1914* (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2004).

8 Jürgen Osterhammel & Niels P. Petersson, *Globalization: A Short History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

9 Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World: Global History of the Nineteenth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014).

على هذا النحو، وتماشيًا مع هذه "الموضة الجديدة" التي أخذت حيّزًا مهمًّا في الفضاءات الأنكلوفونية والألمانية، نجد أن الأوساط الفرنكوفونية هي الأخرى أولت اهتمامًا على نحو متزايد بـهذا القطاع الهيستوريوغرافي؛ "التاريخ العالمي" أو "التاريخ الكوني"، خاصة خلال العقد الأخير. وفي هذا السياق، تُشكّل الكتب، سواء التي أشرف عليها باتريك بوشرون، تاريخ العالم في القرن الخامس عشر[10]، أو حرّرها وحده، تاريخ فرنسا العالمي[11]، أعمالًا مؤسسة حقًّا في هذا الباب. وضمن هذا السياق العام أيضًا، يندرج مؤلَّف **تاريخ العالم خلال القرن التاسع عشر**، الذي نُشر عام 2017 عن دار النشر الفرنسية فايار، والذي شارك في إخراجه ما ينيف على مئة باحث وباحثة، وتحت إشراف المؤرخين بيير سينغارافايلو وسيلفان فينير[12].

صفوة القول، يعدّ هذا الكتاب الجماعي الضخم حقًّا محاولة طموحة وعلامة فارقة على الخروج من الرؤية الغربية الضيّقة والاستعاضة عنها بانتهاج رؤية شمولية كونية لتاريخ العالم، بغية استشراف عوالم أرحب، ما من شأنه أن يعطي الكلمة الفرنسية القديمة (تولموند) معناها الكامل حقًّا، حيث يغدو التاريخ تاريخ كلّ الناس Mankind. وقد نُقل هذا العمل حديثًا إلى العربية، بمساهمة باحثين مغاربة وتونسيين، وسهر على تنسيقه ومراجعته محمد حبيدة، أستاذ التاريخ الاجتماعي ومناهج البحث والترجمة بجامعة ابن طفيل بالمغرب، وصدر في 940 صفحة من القطع المتوسط، عن "سلسلة ترجمات" في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود في الدار البيضاء بالمغرب عام 2021. ويشكّل الكتاب في حلته العربية قيمة مضافة للمشتغلين في الدراسات التاريخية، وما يزيدها رونقًا وأهمية كونها أقرب إلى الكتابة الثانية المبدعة، منها إلى الترجمة بالمعنى الحرفي للكلمة.

أهمية الكتاب

لهذا الكتاب أهمية خاصة، ويمثّل فعلًا قيمة معرفية مضافة للمشتغلين في الدراسات التاريخية، ويكتسي بعدًا راهنيًا لاعتبارات عدّة يمكن أن نوجزها في ثلاثة، على النحو الآتي:

- من حيث الموضوع "تاريخ العالم"، يسهم الكتاب، بلا ريب، في سدّ النقص المهول الحاصل في هذا الحقل البكر (التاريخ العالمي) في الهيستوريوغرافيا التاريخية، الذي على الرغم من جدّته وفائدته باعتباره تخصّصًا يروم الإمساك بالقوى المحركة للتاريخ في ترابطاتها وشموليتها وبصورة تتجاوز الحضارات والدول والأقاليم والشعوب والهويّات، وغير ذلك ممّا يتّصل بها من دوائر ضيّقة، فإنّ حضوره يظلّ هامشيًا وغائبًا على نحو شبه كلّي في الجامعات العربية عمومًا.
- بعودته إلى القرن التاسع عشر الذي يعتبر قرنًا متفرّدًا، والذي وصفه غابرييل مونود بكونه "قرن التاريخ"، إذ لا مناص من العودة إلى ظرفية القرن التاسع عشر الطويل أو الممتدّ وفقًا لإريك جون هوبسباوم. ومن دون العودة إلى المرتكزات التاريخية لهذا القرن الذي تشكّلت فيه كثير من عوالمنا المادية والثقافية والاجتماعية والسياسية والمستمرّة إلى الآن، يصبح هذا الحضور عصيًا عن الفهم "فاليوم يخرج من الأمس، والغد ينبثق من الماضي" وفق عبارة بليغة للمؤرخ جاك لوغوف[13].

10 Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au XVe siècle* (Paris: Fayard, 2009).

11 Patrick Boucheron (dir.), *Histoire mondiale de la France* (Paris: Seuil, 2017).

12 Pierre Singaravelou & Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du monde au XIXe siècle* (Paris: Fayard, 2017).

13 جاك لوغوف، **هل ولدت أوربا في العصر الوسيط؟** ترجمة محمد الحناوي ويوسف نكادي (وجدة: مطبعة مفكر زنقة السنغال، 2015).



۞ تكمن القيمة المضافة للكتاب أيضًا في الرهانات الكبرى التي ينطوي عليها، وفي مقدّمتها تحدّي بناء رؤية تركيبية للماضي الإنساني، ومحاولة كتابة تاريخ شمولي وفقًا لنظرة كونية تسعى أولًا، وقبل كل شيء، للإمساك بماضٍ متعدّد الأصوات، وفقًا للمؤرخ الفرنسي جول ميشليه.

عود على بدء: مضامين الكتاب

إضافة إلى تقديم الترجمة العربية والمقدمة والخاتمة والببليوغرافيا، فإنّ صفحات هذا الكتاب الماثل للدراسة تتوزّع على أربعة أقسام، وهي على التوالي: 1. تجربة العالم، 2. زمن العالم، 3. متجر العالم، 4 العالم وأقاليمه. ويتوزع كلّ قسم بدوره على مجموعة من الفصول والمباحث، التي تشكّل خريطة مفتاحية للولوج إلى دفّات الكتاب.

وعلى سبيل البدء، في تقديمه لهذا الكتاب المترجم عن لغته الأصلية الفرنسية، يذهب محمد حبيدة بدايةً إلى التأكيد على أهمية "تاريخ العالم" الذي تتزايد شعبيته وحضوره في الهيستوريوغرافيا العالمية خلال القرن الحادي والعشرين، ولا سيما في الفضاءات الأنكلوسكسونية؛ المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، وبدرجة أقل في بلاد الطواحين الهوائية (هولندا) وألمانيا. ويشير المترجم في هذا الاتجاه أيضًا إلى حقيقة مفادها أنّ تاريخ العالم في جوهره دراسة للترابطات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي حصلت خلال حقبة زمنية معيّنة، فضلًا عن كونه حصيلة لتطوّر المعرفة التاريخية وظاهرة العولمة التي اجتاحتنا من كل جانب، لكن هذا لا يمنعه من الإشارة إلى ضرورة توخّي الحذر وأخذ الأمور على محمل النّسبية في كل حديث عن عولمة العوالم؛ ذلك أن ليس كل الكيانات الجيوبوليتيكية قد تأثرت بالدرجة نفسها، بل ثمّة ثقافات مقاومة لهذا التيار، وحتى ربّما يمكن اعتبار أنها كانت مناهضة للعولمة على الإطلاق.

ويشير حبيدة إلى أنّ عملية التعامل الإيجابي مع هذا العمل الجماعي "يعلّمنا نحن المشتغلين في حقل الدراسات التاريخية" ثلاثة فوائد على الأقل. أولاها، التحرّر من التقوقع المحلي والقومي وضيق الأفق وحجب دوائر الرؤية نحو توسيع أفق البحث لاعتناق الفضاءات الرحبة لتاريخ العالم. وثانيتها، تبيان هشاشة عملية التحقيب في العالم العربي، مغربه ومشرقه، وهو ما يفرض إعادة التفكير في أدوات ومقاييس التحقيب لدينا خاصة عند تناول حقبة العصر الحديث. ثالثتها، بناء رؤية جديدة في كتابة التاريخ تنتصر للتركيب بوصفه نهجًا، ويحاول من خلالها أن يرى تاريخ البشر قصةً واحدة متماسكة، وليس مجموعةً من القصص الخاصة لمجتمعات متباينة ومتنافرة وتعيش بمعزل بعضها عن بعض.

في مقدمة هذا الكتاب، يصوغ المؤرخان سينغارافايلو وفينير الأسئلة التي واجهتهما في عملية تنسيق وتحرير هذا العمل الجماعي، كالآتي: كيف أصبحنا معاصرين؟ أي قرن تاسع عشر؟ أي عالم؟ أي تاريخ؟ وتبعًا لذلك، ومن خلال استعادة عبارة أثيرة عن المؤرخ لوسيان فيفر ومن قبله جول ميشليه، مفادها: "أن تكون مؤرّخًا معناه أن تؤرّخ بسلاسة"، فإنّ سينغارافايلو وفينير يهدفان، من خلال الإجابة عن هذه الإشكاليات، إلى الوصول إلى نوع من الموضعة الإبستيمولوجية لموقع "تاريخ العالم" ضمن القطاع الهيستوريوغرافي، والإشارة إلى بعض المحاذير التي تحيط بكتابة هذا التاريخ، والتي وصفاها بعبارة وجيزة مفادها أنّ: "كتابة تاريخ العالم محفوفة بالمخاطر، لأننا لا نعرف تمام المعرفة ما هو هذا التاريخ قبل البدء بكتابته" (ص 23).

مهما يكن من أمر، فإنّ منسّقَي العمل لم يقتصرا على الإشارة إلى المحاذير والمنزلقات المنهجية والإبستيمية التي تلفّ عملية كتابة تاريخ العالم في القرن التاسع عشر، لكنهما يقدّمان أيضًا خريطة وإشارات للولوج إلى هذا العمل الضخم، الذي يشهد على ديناميات الاندماج العالمي، وفي الوقت نفسه على امتداد الهويات، وتداخل التواريخ المحلية والوطنية والقومية في نسق عالمي، يمنحنا الشعور

لأوّل مرّة بأننا أصبحنا "معاصرين". هنا، استنادًا إلى هندسة هذا الكتاب الجماعي، فإنّه في إمكان كل واحد فينا - نحن المشتغلين في حقل الدراسات التاريخية - الولوج من حيث يريد إلى هذا العمل. وتبعًا لذلك فإنّ القراءة الفاحصة وحدها تقود كل باحث وتوجّهه نحو كتابة نصّ ذي معنى، تفاعلًا مع هذا العمل الجاد في جنسه، وهو ما يعني أنّنا نتعامل مع كتاب يفيض بالتجارب، بقدر ما يُظهر التنوّع الهائل لعالمنا وبوجود "حداثات" بديلة، وليس "حداثة" واحدة منمّطة. ومن ثمة، لم يكن مفاجئًا أو من قبيل الصدفة أن يكون أحد الأهداف الكبرى لهذا الكتاب كامنًا بالأساس في قياس دينامية الاندماج العالمي، وفي الوقت نفسه رصد مظاهر اللامبالاة التي رافقت عملية تشكيله.

وهكذا، جاء القسم الأول من هذا الكتاب بعنوان "تجربة العالم"، الذي تتوخى فصوله الأربعة عشر عرض مجموعة من الظواهر التي بصمت القرن التاسع عشر الطويل أو الممتدّ، والتي كان لها دور فعّال في تغيير العالم الذي نعيش فيه (الديموغرافيا، والمواصلات، والاتصالات، والهجرة الدولية، والتجارة الدولية، والتصنيع، والتمدين والتحضر، والثورات والحروب، والعلم ومجتمع المعرفة ... إلخ). وفي هذا القسم، على الرغم من أنّ الببليوغرافيا المعتمدة فيه أساسًا أوروبية - أميركية بفعل اختلال ميزان القوة الهيستوريوغرافي، وسيطرة المدارس والجامعات الغربية الأكثر عددًا وتطوّرًا، فإنّ جماعة المؤرخين، كانت قد بذلت جهودًا نوعية للقطع مع النزعة "الأورومركزية" لتاريخ القرن التاسع عشر الذي يُحدَّد منذ مدّة ليست بالقصيرة بكونه قرنًا أوروبيًا بالأساس وحقبةً لـ "الحداثة". وقد اتجهت بدلًا من ذلك إلى مساءلة هذه الظواهر في سياقها التاريخي، لكن من خلال تغيير طبيعة المقاربات ومساءلتها على المستوى العالمي وليس المحلّي أو الإقليمي، وذلك لقياس مدى توحيد العالم ودينامية الاندماج العالمي من جهة، ومن جهة أخرى كشف مظاهر اللامبالاة التي صاحبته، كما أشرنا آنفًا.

لن يكون في الإمكان استعراض كل محتويات القسم الأول، ولكننا سنتوقف عند فرادة يكشف عن خيوطها وطريقة انتظامها هذا القسم، وهي أنّ هذه القضايا والموضوعات المتعلّقة بالديناميات العالمية المسجلة في القرن التاسع عشر تبقى في حقيقة الأمر حاضرة ومستمرّة معنا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين، وهو ما يمكن أن نعدّه إرهاصات عولمة مبكّرة. ويدفعنا هذا القسم أيضًا، نحن المشتغلين في حقل الدراسات التاريخية، إلى مساءلة أدوات التحقيب لدينا، وإعادة التفكير في تحقيب جديد لظاهرة العولمة خاصة عند الحديث عمّا يكنّى بـ "البدايات الأولى" لهذه الظاهرة العالمية.

أمّا القسم الثاني، الذي جاء موسومًا بـ "تاريخ العالم"، فيمثّل في حقيقة الأمر مسحًا شاملًا للقرن التاسع عشر الممتدّ، وهو قرن يعتبر، من وجهة نظر الكثير من المؤرخين، قرنَ اتساع الآفاق عبر المعرفة من ناحية، وزمن تقلّص المساحة بين العوالم والفضاءات الجغرافية بفعل تسارع التنقّلات وتطوّر المواصلات وثورة الاتصالات من ناحية أخرى. ويُلحظ حين قراءتنا هذا القسم الارتباط الوثيق بين هذا القرن والعالم الذي نعيش فيه نحن المعاصرين اليوم، ففي هذا القرن الذي أصبح فيه الجميع على علم بالجميع وفقًا لسينغارافايلو وفينير، برز أيضًا عدد من الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي لا زالت تشكّل عالمنا على نحو كبير (الاهتمام بحماية البيئة، والمنظمات الحقوقية، وحقوق الإنسان، والهجرات الكبرى، والتجارة العالمية، والرحلات العابرة للمناطق، والسلاح، والإرهاب العالمي، والنّفط بوصفه موردًا طاقيًا حيويًا ... إلخ). وتأسيسًا على ذلك، يتجلّى أحد أهمّ الدروس التي يمكننا استخلاصها من قراءتنا هذا القسم بالأساس في محاولة الوصول إلى نظرية تفسيرية كبرى في كتابة تاريخ العالم ودراسة الظواهر الكبرى العابرة للمناطق والجغرافيات والثقافات والهويّات. بعبارة أخرى، إمكانية الوصول إلى بناء منطقي ومتماسك عند الإجابة عن أسئلة من قبيل: كيف تطوّر العالم بالطريقة التي تطوّر بها؟ وما الأسباب التي جعلت ذلك ممكنًا؟

وعطفًا على ما قد مرّ، جاء القسم الثالث معنونًا بـ "متجر العالم"، واشتمل على أحد عشر فصلا موزّعة على عدّة موضوعات تهمّ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والحياة اليومية، تشكّل الثقافة المادية عمومًا خيطًا ناظمًا بينها، وتجمع إضمارًا ما تفرّق، وهو ما يعكس حقًّا شهادة على تنوّع العالم وتشبّك مجالاته، وأيضًا على وجود تفاعل وترابطات بين مناطق وثقافات المعمورة، في زمن لم يعد يسمح لنا، أصلًا، بأن نتصوّرها بمعزل عن بعضها البعض. وفي هذا السياق، وأمام كثرة الأمثلة في الكتاب حول التجارة العالمية التي تمثّل دليلًا على الترابط والتفاعل العالميّين، فإنّنا سنقتصر على ثلاثة أمثلة من وجهة نظرنا تعدّ علامة دالة في هذا الاتجاه.

أولًا: "الطرابيش" التي وإن اختلف الباحثون في تحديد منشئها (إمبراطورية هابسبورغ، أو الدولة العثمانية، أو المغرب ... إلخ)، إلا أنهم يتفقون على أنّ القرن التاسع عشر هو قرن الطربوش بامتياز. وهذه الصناعة التي صارت وظيفة محدّدة خاصة في العالم الإسلامي، فمن المغرب إلى الهند أصبحت رمز الرؤوس الذكية، ورمزًا أيضًا إلى الإصلاح وفقًا لعالمة الاجتماع صوفيا فيرشيو. فمن ناحية، استخدم الطربوش الأحمر علامة تميّز في مواجهة المحتل، ومن ناحية أخرى استخدمته الحركات الوطنية علامةً للحداثة أمام "العمامات القديمة" التي ترمز إلى المحافظة والتقليد؛ ففي أرض الكنانة مصر، على سبيل المثال، كان المتعلم/ الأفندي يرتدي الطربوش الأحمر، والعمامة متروكة للفقهاء والفلاحين والعامة. **ثانيًا:** الساعة التي جسّدت، إلى جانب كونها إكسسوارًا وسلعة استهلاكية، علامةً على الانضباط الزمني، وقبضة الزّمن الجديد على الوجود في هذا القرن الذي مثّلت الساعة رمزه ووسيلته وفقًا لكريستوف غرانجر، خاصة بعد أن جرى تأميمها وعولمتها، فكانت النتيجة بروز نظام المواقيت الوطنية، ثم نظام التوقيت الدولي "غرينتش" في عام 1911 بوصفه علامة فارقة على رسم زمن العالم وتقدير الوقت والإحساس بالزمن. **ثالثًا:** "الشاي"، المشروب الآسيوي العجيب الذي أضحى معولمًا خلال هذا القرن، واكتسب شعبية عالمية في القارات الستّ، بداية من الصين أرض المنشأ ومن هنالك إلى بقية العالم. وفي سياق عرض فيليب شاسين لقصّة الشاي، وتتبّع العملية الطويلة بدءًا من إنتاجه ومرورًا بتسويقه وانتهاءً باستهلاكه، تظهر بريطانيا فاعلًا رئيسًا أكثر من الصين في عولمة هذا المشروب وفقًا للمؤرخ نيال فيرغسون؛ ذلك أن تأثير الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس كان واضحًا، من خلال احتكارها لتجارة هذا المنتج.

وأخيرًا، يُمثّل القسم الرابع من هذا الكتاب وعنوانه "العالم وأقاليمه"، والموزّع على عشرة فصول وفقًا للمجالات الحضارية المشكّلة للعالم بأسره (أوروبا، وأميركا الشمالية، وأميركا اللاتينية، وآسيا، والهند، والصين، وأفريقيا جنوب الصحراء، والإمبراطورية العثمانية، والملكيات العربية الإسلامية، وروسيا ... إلخ)، محاولةً جادّة لتقديم قراءة تركيبية لتاريخ العالم خلال القرن التاسع عشر الممتدّ، لكن من دون حذف التنوع أو إلغاء الخصوصيات، بما في ذلك التّفاوتات الحاصلة آنئذ بين مناطق المعمورة. وعلى هذا النحو، كانت الفصول العشرة تحاكي تاريخ النطاقات الحضارية العالمية غير المعزولة عن بعضها البعض، وتبعًا لذلك، كان المساهمون في هذا القسم يتجهون إلى تخليص التاريخ من النزعة المركزية، وفي مقابل ذلك كانوا يكشفون حقًّا عن ماضٍ متعدّد الأصوات، يبوح بوجود "حداثات بديلة".

يمكن الإقرار، ومن دون إطناب في التفاصيل، بأنّ القاسم المشترك بين هذه الفصول العشرة هو اتخاذ المناطق نقطةَ انطلاق لدراسة "التاريخ العالمي"، أي دراسة التاريخ الإقليمي ليس بوصفه إقليمًا أو منطقة منفصلة في حدّ ذاتها، وإنّما في علاقاتها وتفاعلاتها مع جيرانها من ناحية، وبقيّة العالم من ناحية أخرى. في كلّ الأحوال، فإنّ هذا النمط من البحث التاريخي يوفّر لنا مجموعة من الفوائد على المستوى البحثي والمعرفي والمنهجي في كتابة وقراءة التاريخ العالمي، من ضمنها إفادتنا في بناء تصوّر جديد حول دينامية الاندماج العالمي في إطار ظاهرة العولمة.



خاتمة

يشكّل هذا الكتاب، وهو ثمرة لعمل دؤوب شارك في إنجازه ما ينيف على مئة باحث وباحثة، وتحت إشراف بيير سينغارافايلو وسيلفان فينير، قيمة مضافة للمشتغلين في تاريخ العالم الذي يشكّل القاعدة العريضة والصلبة التي تستند إليها بقية التواريخ المحلّية والوطنية والإقليمية. ولعلّ واحدة من مزايا هذا العمل هو نجاح أصحابه - جماعة المؤرخين - بلغة نثرية أنيقة في تقديم صورة بانورامية شاملة ومتعدّدة الأوجه لتاريخ العالم خلال القرن التاسع عشر الممتدّ. صحيح أنّ هذا الكتاب يُبرز أوروبا والولايات المتحدة الأميركية اللتين أدتا بلا شكّ دورًا أساسيًا خلال هذا القرن، لكنّه ينقلنا حتمًا إلى ما وراء حسابات النزعة المركزية الأوروبية ونموذج الغرب، لارتياد عوالم واسعة بأفق كوني يسمح بسماع الأصوات المتعدّدة لماضينا الإنساني، ويبوح حقًّا بوجود حداثات بديلة. علاوة على ذلك، تكمن جدّة وفائدة هذا الحقل في الوعي بالماضي وفهم الحاضر وامتلاك القدرة على استشراف المستقبل. بعبارة أخرى، يتيح تاريخ العالم لنا إمكانية إدراك كيف وصل العالم إلى ما وصل إليه، وإلى أين يتجه.

في الحصيلة، فإنّ أهم درس يمكن استخلاصه من قراءتنا لهذا الكتاب هو أهمية "تاريخ العالم" بوصفه قطاعًا هيستوريوغرافيًا تقدّمه أغلب الجامعات والمراكز البحثية الغربية الكبيرة اليوم، والذي تزداد شعبيته وحضوره يومًا بعد يوم من ناحية. ومن ناحية أخرى، من وجهة نظري وبمناسبة صدور الترجمة العربية للكتاب، دعوة وصرخة أيضًا من خلال فريق الترجمة إلى عموم المشتغلين في حقل الدراسات التاريخية، لتحريك المياه الراكدة في الجامعات العربية، من المحيط إلى الخليج، للشروع في الاهتمام بتخصّص التاريخ العالمي، تدريسًا وتأليفًا ونشرًا.





المراجع

References

العربية

أبو شوك، أحمد إبراهيم. "تدريس تاريخ العالم في جامعات الخليج العربي: التحديات والآفاق". **أسطور.** العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017).

عثمان، عمرو. "التاريخ العالمي: موضوعه ومناهجه ودراسته من خلال تاريخ الأشياء". **أسطور.** العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015).

لوغوف، جاك. **هل ولدت أوربا في العصر الوسيط؟** ترجمة محمد الحناوي ويوسف نكادي. وجدة: مطبعة مفكر زنقة السنغال، 2015.

الأجنبية

Bayly, C. A. *The Birth of the Modern World 1870-1914.* Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2004.

Boucheron, Patrick. *Histoire du monde au XVe siècle.* Paris: Fayard, 2009.

________. *Histoire mondiale de la France.* Paris: Seuil, 2017.

Ferguson, Niall. *Civilization: The West and the Rest.* New York: Penguin, 2012.

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man.* New York: Free Press, 1992.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order.* New York: Simon & Schuster, 1996.

McNeill, W. H. *The Rise of the West: A History of The Human Community.* Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1963.

Osterhammel, Jürgen. *The Transformation of the World: Global History of the Nineteenth Century.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

Osterhammel, Jürgen & Niels P. Petersson. *Globalization: A Short History.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Singaravelou, Pierre & Sylvain Venayre (dir). *Histoire du monde au XIXe siècle*. Paris: Fayard, 2017.

أكرم زعيتر

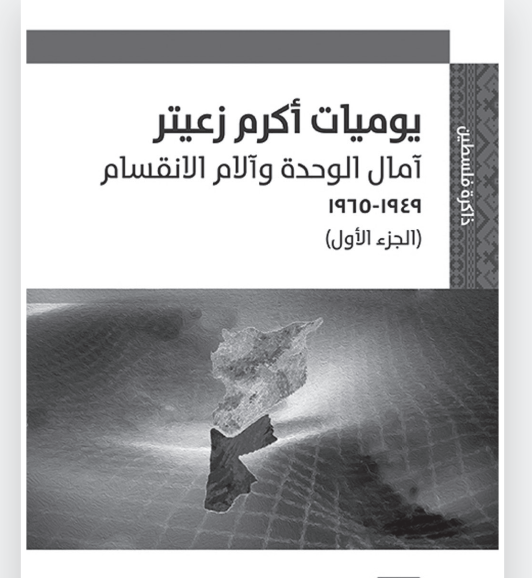
يوميات أكرم زعيتر

آمال الوحدة وآلام الانقسام (1949-1965) - الجزء الأول



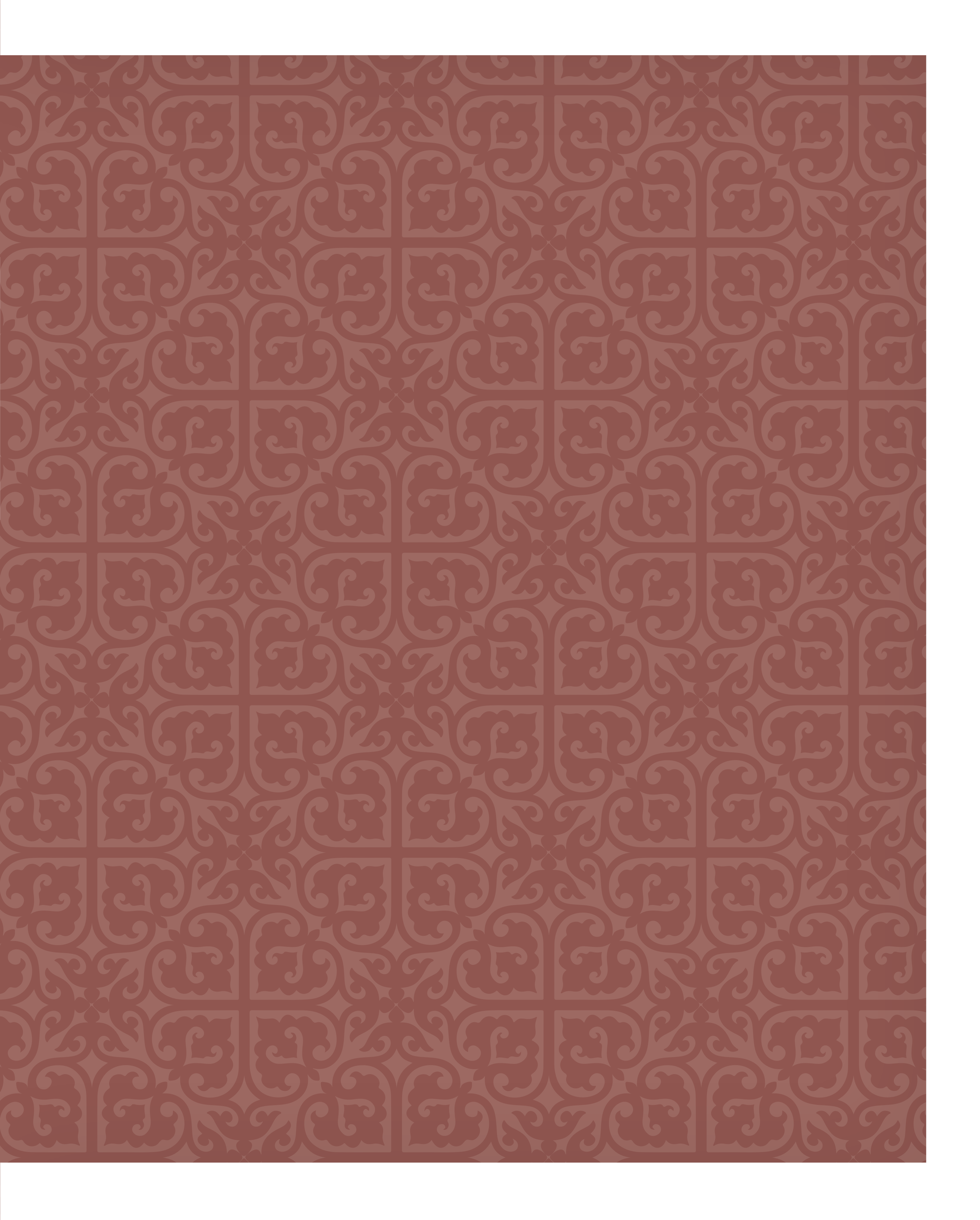
صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب يوميات **أكرم زعيتر: آمال الوحدة وآلام الانقسام (1949-1965)**، في جزأين، يدوّن زعيتر في الجزء الأول منه يومياته ما بين عامي 1949 و1961، من وقائع ما بعد نكبة فلسطين عام 1948، وسعيه الدؤوب لتحقيق الوحدة السورية - العراقية، ومن ثم محاولاته لتحقيق الوحدة العراقية - الأردنية، مستعرضًا أبرز الأحداث التي وقعت خلالها انقلابات عسكرية، وثورات، ومقاومة الأحلاف العسكرية الاستعمارية، والوحدة المصرية - السورية، وصولًا إلى تخلّيه عن الجنسية السورية، والتحاقه بالعمل العام في الأردن ضمن الوفد الأردني في الأمم المتحدة عام 1961.

في حين يغطي الجزء الثاني من هذا الكتاب الفترة 1962-1965. وقد سبق للمركز العربي أن أصدر مذكرات أكرم زعيتر للفترة 1967-1970 في كتاب آخر **بعنوان يوميات أكرم زعيتر: سنوات الأزمة 1967-1970**.





وثائق ونصوص
Primary Sources





التسلم Received
2020-02-19

التعديل Revised
2021-07-25

القبول Accepted
2021-08-09

DOI: https://doi.org/10.31430/AXPD9059 :الرقم التعريفي

خير الدين سعيدي | Kheireddine Saidi*

ترجمة ودراسة لأربع رسائل باللغة العثمانية بشأن الحصار الفرنسي للسواحل الجزائرية سنة 1827

Translation and Study of Four Letters in the Ottoman Language on the French Siege of the Algerian Coast in 1827

يُعـدّ الحصار الذي ضربته القوات الفرنسـية على مدينـة الجزائر إحدى المراحل المهمة في تاريخ الجزائـر والمنطقة كلها؛ إذ تجاوزت تعقيداتـه وانعكاسـاته، بحكم الجغرافيـا والتاريخ، ثنائية الجزائر وفرنسـا إلى أطراف أخـرى مُتعددة، لعل أهمهـا الدولة العثمانية، لاعتبـارات عـدة منها تبعية إيالـة الجزائر للدولة العثمانيـة. وقد حملت هذه التبعية في طياتها تسـاؤلات حول مـدى تفاعل الدولة العثمانية مع مسألة الحصار الفرنسي للسواحل الجزائرية، وأضحى هذا التساؤل بمنزلة فخ يجعل كل طرف يحاول تبرير موقفه. تحاول هذه الدراسة، من خلال ترجمة أربع رسائل ضمن الأرشيف العثماني، من اللغة العثمانية (التركية القديمة) إلى اللغة العربية، الاطلاع على ردود الفعل العثمانية بعيدًا عن الأحكام القطعية الجاهزة.

كلمات مفتاحية: الجزائر، الدولة العثمانية، فرنسا، خليل أفندي، حسين باشا.

The siege by French forces of Algiers is one of the important stages in the history of Algeria and the entire region. Its complexities and repercussions, by virtue of geography and history, transcended Algeria and France to spill over into many other parties, perhaps the most important of which was the Ottoman Empire, due to several considerations, including Algeria's subordination to the Ottoman Empire. This dependency led to questions about the extent of the interaction of the Ottoman Empire with the issue of the French blockade of the Algerian coasts, and this question trapped each party into attempting to justify its position. By translating four letters within the Ottoman archive, from Ottoman Turkish into Arabic, this study seeks out Ottoman reactions away from ready-made peremptory judgements.

Keywords: Algeria, the Ottoman Empire, France, Khalil Affendi, Hussein Basha.

* باحث في قسم التاريخ العثماني في جامعة إسطنبول 1453، إسطنبول.
Researcher in the Department of Ottoman History at Istanbul University 1453, Istanbul.
Kheireddine.saidi@ogr.iu.edu.tr

مفتتح

تُعدّ الوثيقة إحدى الأدوات الأساسية والرئيسة التي تتيح، ضمن السياق العام لمتغيرات مختلفة، إمكانية فهم الحادثة التاريخية بتفاصيلها وحيثياتها. ولهذا، كثيرًا ما عُدّت لدى بعض الاتجاهات التاريخية اللبنةَ الأساسية للفهم الواعي والحقيقي للتاريخ، لكن مع ضرورة تجاوز منطوق الوثيقة إلى المسكوت عنه كما يرى ذلك "مارك بلوخ"[1] (1886-1944) Mark Blokh. ولن نحيد كثيرًا في هذا المقام عن هذه الرؤية؛ إذ سنسعى لتبيين بعض الحقائق التاريخية التي يكتنفها الغموض، بسبب غياب الوثيقة التاريخية في مرحلة ما من جهة، والجهل بلغة هذه الوثائق من جهة أخرى.

وإذا تقرر ما سبق، ورأينا ما لها من أهمية في الكتابة التاريخية، صرفنا الجهد نحو الوثائق التي بين أيدينا اليوم، وهي عدد من الوثائق المحفوظة في أرشيفات الدولة العثمانية في شكل مراسلات رسمية بين الأطراف الثلاثة المرتبطة بالمسألة الجزائرية: أوجاق الجزائر، والدولة العثمانية، وفرنسا.

تكمن أهمية هذه الوثائق في كونها أولى المراسلات الرسمية بشأن المسألة الجزائرية، وهي التي توضح، على نحو بعيد، البدايات الأولى لهذه المسألة، وترسم بالفعل مستقبل هذه المشكلة وحلها؛ ما يجعلها عن حق إحدى الأدوات الرئيسة لفهم المسألة الجزائرية وتطوراتها.

كُتبت ثلاث رسائل من هذه الوثائق في أصلها باللغة العثمانية، وواحدة منها نُقِلت من لغتها الأصلية الفرنسية إلى اللغة العثمانية، وكل هذه الرسائل تتحدث عن موضوع مركزي هو بداية الاحتكاك بين أوجاق الجزائر والدولة الفرنسية، أسبابه ومساره. فكيف رسمت هذه الوثائق مسار تطور المسألة الجزائرية؟ وما الذي أوردته هذه الرسائل؟ هل تكشف بالفعل عن أمور جديدة؟ هل أوضحت، بصورةٍ ما، موقف الدولة العثمانية من الحصار الفرنسي للسواحل الجزائرية؟ وهل ستعيننا في فهم سبب عدم تدخل الدولة العثمانية في هذه المسألة واكتفائها بأداء دور المشاهد لتطور الأحداث؟ وما الأمور التي سكتت عنها هذه الوثائق؟ ولماذا؟

رأينا أنه علينا توزيع المادة المعرفية الخاصة بهذه الدراسة، من أجل فهم إشكالية تطور المسألة الجزائرية وموقف الدولة العثمانية منها، إلى قسمين أساسيين: القسم الأول، نسلك فيه طريق الدراسة النقدية للوثائق والمراسلات محل الترجمة والدراسة، ثم نتناول في القسم نفسه تطورات المسألة الجزائرية من خلال مقارنة ما ورد في هذه الوثائق وإبراز مَواطن التداخل ومواطن الاختلاف بينها. فإذا فرغنا من ذلك وتحقق لنا ما نصبو إليه، انتقلنا في القسم الثاني من الدراسة إلى ترجمة الوثائق الأرشيفية الأربع، وحاولنا في هذه الجزئية أن تكون الترجمة العربية حمالة للمعاني التي استقرت في الوثائق بلغتها العثمانية، وأتبعنا ترجمة كل وثيقة بنسختها الأصلية التي كُتبت بها حتى تسهل العودة إليها والمقارنة بينها.

أولًا: دراسة تحليلية للوثائق المترجمة

الوثائق التي بين أيدينا، في مُجملها موجودة في أرشيف رئاسة الوزراء في إسطنبول، وتقع كلها ضِمن القسم العثماني من الأرشيف، وإن اختلفت تصنيفات كل واحدة منها بسبب الجهة المرسلة أو المتلقية.

1 وجيه كوثراني، "مارك بلوخ: من فكرة 'المجتمعات الحزينة' إلى التأريخ لأزمة التحول وأزمنتها، قراءة في كتاب دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ"، **تبين**، مج 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 203.



أول هذه الوثائق رسالة رسمية من السفير الفرنسي في إسطنبول السيد "قيمينو" Guilleminot (تولى سفارة بلاده في إسطنبول (1834-1841)) إلى الباب العالي. كُتِبت هذه الرسالة أولًا باللغة "الفرنسية" ونُقِلت منها إلى اللغة العثمانية، وللتحقق من الوثيقة، قارناها بالنسخة الأصلية المكتوبة باللغة الفرنسية والموجودة في الأرشيفات نفسها[2]؛ فوجدناهما بالفعل متناظرتين، بحيث لم تختلف النسخة العثمانية عن الفرنسية في شيء من حيث المعطيات والتفاصيل.

تقع الوثيقة الأصلية، المكتوبة باللغة الفرنسية، ضمن محفوظات السياسة الخارجية *hariciye siyasi*، في ورقتين من أربع صفحات تحمل الرقم (425/2)[3]، واسم الملف الذي تقع ضمنه هذه الأوراق هو: "أوراق مختلفة متعلقة بالجزائر" *Cezayir'le ilgili muhtelif evrak*.

وقد آثرنا اعتماد النسخة الثانية من هذه الرسالة المترجمة إلى اللغة العثمانية التي تقع في صفحة واحدةٍ والتي تحمل الرقم (4) ضمن مجموعٍ يخص الجزائر ويحمل الرقم (138/73) تحت اسم "العلاقات الخارجية، المسألة الجزائرية" *Dış ilişkiler, Cezayir meselesi*[4].

إن سبب انطلاقنا من هذه الرسالة هو أنها تُعدّ فاتحة المراسلات الرسمية التي تتناول المسألة الجزائرية بين فرنسا والباب العالي، وسوف تكون المرجع الذي ستعتمده السلطات الفرنسية لتبرير الكثير من الأمور فيما بعد، ثم إن معظم المراسلات اللاحقة كانت امتدادًا أو مناقشةً أو دحضًا لهذه الرسالة كما سنرى.

كُتبت هذه النسخة من الرسالة بخط الرقعة على نحو مقروء وجميل، وتقع في عَشرةِ أَسْطُرٍ في كل منها أربع وعشرون كلمة. كان أول سطر، في أعلى الصفحة من جهة اليمين، يمتد إلى نهايتها تقريبًا فيما يشبه العنوان، ويحمل معلومات عامة عن الوثيقة وتاريخ وصولها والجهة المرسلة إليها، وهي تبدأ بقول المترجم: "ترجمة تقريرٍ مرفوع من السيد 'قيمينو' سفير دولة فرنسا في إسطنبول، في الحادي والعشرين من شهر (تموز/ يوليو)، سنة سبع وعشرين وثمانمئة وألف"[5]، ولا تحمل هذه الرسالة أي ختمٍ أو إمضاء لأنها ليست النسخة الأصلية، بل هي ترجمة من النسخة الفرنسية، بينما نجد في النسخة الأصلية توقيع السفير الفرنسي في إسطنبول في آخر الرسالة[6].

أما الوثيقة الثانية التي وقع عليها الاختيار، فهي الرسالة الرسمية الأولى الصادرة من الباب العالي بشأن المسألة الجزائرية، وهي تكليف بمهمة صادرٌ من الباب العالي إلى أحد موظفيه السابقين الذين لهم علاقة مباشرة بإيالة الجزائر، هو "خليل أفندي" المفتي السابق للجزائر، الذي كان يقيم خلال تلك المرحلة في مدينة "إزمير" التركية[7]، وكانت تربطه علاقة احترام متبادلة مع الباب العالي؛ ما أهله للمهمة التي سيُكلف بها، وهي التّأكد من الوقائع التي جرت في أوجاق الجزائر بين داي الجزائر، حسين باشا، والقنصل الفرنسي في مدينة الجزائر بيار دوفال Pierre Deval، الذي التحق بمنصبه سنة 1814 واستمر فيه إلى سنة 1827، ومدى صحة الأخبار التي أوردها السفير الفرنسي في إسطنبول للباب العالي.

---

2 ينظر الملحق (1).

3 HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02. Belge N° 1.

4 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

5 Ibid.

6 HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02. Belge N° 3.

7 Ercüment Kuran, *Cezayir Fransızlar tarafından işgal karşısında Osmanlı siyaseti 1827-1847* (İstanbul: yenilik basım evi, 1957), S 16.

توجد هذه الوثيقة ضمن الملف نفسه الذي توجد فيه الوثيقة الأولى، أي الملف رقم: (138/73)، وتحمل الرسالة من حيث الترتيب الرقم (01) ولا تحمل تاريخًا محددًا. لكن يُفهم من سياق الكلام أن تاريخها لاحقٌ لوصول رسالة قيمينو إلى الباب العالي بمدة وجيزة.

ويرجع اختيارنا هذه الرسالة إلى أنها سترابط بين الرسالة الأولى والرسالتين الثالثة والرابعة اللتين ستصلان إلى الباب العالي، وستوضحها بناءً على ما سيرد في هذه الرسالة. واستثناؤنا هذه الرسالة في الترجمة، لو حدث، سيؤدي لا محالة إلى خلخلة البناء المعرفي للموضوع، وستُفقد بذلك إحدى حلقات الفهم الأساسية لتطور المسألة.

كُتبت هذه الرسالة بدورها بخط رقعة جميل ومقروء. في واجهة الصفحة الأولى توجد عشرة أسطر، في كل واحد منها ما يقرب من أربع وعشرين من الكلمات، ولهذه الرسالة حاشيتان: الأولى في أعلى الصفحة للدلالة على مرور هذه الرسالة على "القبودان باشا" قبل وصولها إلى المعني. أما الحاشية الثانية، فهي شرح مفصل لما ورد في رسالة السفير الفرنسي في إسطنبول من معلومات من أجل مقارنتها بما سيرد، وفيها بعض التوصيات. ولأنّ أصل المتن يحمل في طياته هذه الملاحظات نفسها، فقد استغنينا به عن ترجمة الحاشيتين الباقيتين[8].

أما الوثيقة الثالثة، فهي رسالة واردة من الجزائر إلى الباب العالي، وهي تُوجد أيضًا ضمن الملف نفسه، وقد كُتِبت بخط رقعة دقيقٍ تصعب قراءته في بعض الأحيان، لتداخل بعض حروفه والاستغناء ببعضها عن بعضها الآخر. وتكمن أهمية هذه الرسالة في كونها أول رسالة صادرة من الجزائر إلى الباب العالي. لكنها، مع الأسف، ما زالت مغيبة إلى الآن عن الباحثين والمهتمين بهذه المرحلة.

أما الرسالة الثالثة، فهي صادرة من إبراهيم أفندي أمين ترسانة الجزائر إلى خليل أفندي المفتي السابق في الجزائر، للإجابة عن الإشعار الذي وصل إلى إبراهيم أفندي من المفتي بشأن ما يجري في الجزائر من مواجهة مع الدولة الفرنسية، وقد أراد إبراهيم أفندي أن يوضح مسار الأمور بحسب الرواية الجزائرية للأحداث[9].

كُتبت الرسالة بخط رقعة دقيق، وتُعدّ هذه الرسالة من حيث طولها ثاني أطول رسالة بعد الرسالة الرابعة كما سيأتي. تقع في ورقتين ينقسم الوجه الأول لكل منهما إلى قسمين، ويحتوي أولهما على أكثر من سبعة وثلاثين سطرًا، وثانيهما على اثني عشر سطرًا، في كل منهما ست عشرة كلمة.

ويعود طول هذه الوثيقة إلى كونها تضمّنت العديد من التفاصيل عن مرحلة ما قبل الحصار وما حدث بين الداي حسين باشا حاكم الجزائر (1818-1830) والقنصل الفرنسي في الجزائر بيار دوفال. في آخر الرسالة من اليسار، نقف على إمضاء أمين ترسانة الجزائر إبراهيم أفندي، وتاريخ إرسال الرسالة في (7 ربيع الثاني 1243هـ)، كما نقف أيضًا في آخر الوثيقة على ختم أمين ترسانة الجزائر المذكور آنفًا مذيلًا بالعبارة التالية: "المتوكل على الجواد عبده إبراهيم وكيل حرج باب الجهاد (1237هـ)"، ويتوسط الختم أسفل الصفحة.

آخر الرسائل المعنية بالترجمة والدراسة - وهي الوثيقة الرابعة - هي رسالة صادرة من حسين باشا داي الجزائر إلى الباب العالي، وقد وردت بدورها ضمن ملف "العلاقات الخارجية" *Dış ilişkiler*، لكن في ملف مستقل عن الرسائل السابقة، ويحمل هذا الملف رقم (138/75)، ويقع ضمنه أيضًا ثلاث رسائل أخرى، إحداها نسخة من الرسالة نفسها مقدمة للقبودان باشا، بالنظر إلى أن النسخة الأصلية قُدمت للسلطان محمود الثاني، ونسخة ثالثة هي الرسالة نفسها مضافًا إليها ردود الباب العالي الواردة في حاشيتين: إحداهما من السلطان والثانية من القبودان باشا. أما الوثيقة الثالثة ضمن هذا الملف، فهي رسالة من القبودان باشا إلى سرعسكر يأمره فيها بتسهيل تجنيد العساكر لأوجاق الغرب استجابة لطلب الأخير.

---

8 يُنظر: الرسالة الثالثة.

9 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 124. R. 07. Belge N°2.

تحمل الوثيقة، التي خصصناها بالترجمة والدراسة، الرقم (2)، وقد وردت هذه الرسالة كما ذكرنا آنفًا من داي الجزائر حسين باشا إلى الباب العالي، لتغطية غياب المعلومة الذي اشتكى منه الصدر الأعظم إلى خليل أفندي[10]. لذا، نجدها تحمل تفاصيل عديدة بشأن ما كان جرى في الأوجاق بين الجزائر وفرنسا إجابةً عن طلب الباب العالي[11].

وردت هذه الرسالة تقريبًا في النسق التفصيلي نفسه الذي وردت فيه الوثيقة الثالثة الصادرة من أمين ترسانة الجزائر إبراهيم أفندي إلى المفتي السابق للجزائر المقيم في إزمير خليل أفندي، وإن كانت موجهة هذه المرة مباشرة إلى السلطان محمود الثاني. وقد حملت الرسالة، تقريبًا، العبارات والتفاصيل نفسها التي وردت في الرسالة الثالثة، مضافًا إليها بعض المعلومات الجديدة. والملاحظة الدقيقة تدلنا على أن ثمة علاقة قوية بين الرسالتين الثالثة والرابعة، بل إنهما تكادان تخرجان من المشكاة نفسها.

كُتبت الرسالة الرابعة كسابقاتها بخط رقعة دقيق ومقروء، بحيث تقع في ورقة من صفحتين، تحمل الصفحة الأولى خمسة وخمسين سطرًا، بينما تحمل الصفحة الثانية أربعة عشر سطرًا. تبدأ الرسالة، كما هي أغلبية الرسائل الموجهة إلى الباب العالي، بألقاب التشريف والتعظيم التي تستعمل في مخاطبة الصدر الأعظم من قبيل "دولتلو" أي صاحب الدولة، و"مهابتلو" أي صاحب المهابة، و"شوكتلو" أي صاحب الشوكة والقوة ... إلخ، ليشرع بعدها الداي حسين باشا في بيان سبب ما حدث ويحدث مع فرنسا، ويرجع به إلى الأسباب التي يرى أنها أساسية في صلب الموضوع، وتتجاوز ما حدث مع القنصل بيار دوفال، بحيث عُدّ ما حدث مجرد رد فعل ناجم عن الاستفزازات التي كان يقوم بها هذا القنصل لمقام الداي والإسلام. وقد نجح في تفصيل كل ما كان يجري. ولم تخلُ الرسالة من بعض المبالغات، خاصة فيما يتعلق بمحاولة الأوجاق الجزائري فك الحصار عن طريق هجوم خاطف للسفن التي تحاصر الجزائر[12].

تُختم الرسالة، كما جرت العادة، بالدعاء بالنصر للمسلمين وللسلطان العثماني، وتحمل هذه الرسالة تاريخ كتابتها الذي يوافق (7 جمادى الأولى 1243هـ)[13]. يوجد أيضًا توقيع داي الجزائر باسم "حسين والي جزائر الغرب محمية"، وخَتْم يحمل الكتابة التالية: "المتوكل على الرحمن الرحيم عبده حسين بن حسن، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم".

ثانيًا: تطورات المسألة الجزائرية بناءً على الوثائق الأرشيفية محل الدراسة

- تُعتبر العودة إلى الأسباب الرئيسة للقضية الجزائرية أحد أهم المفاتيح، لفهم تطور الأحداث التي عرفتها هذه القضية. والحق أن هذه الأسباب كانت موضع خلاف بين مختلف الفاعلين في القضية. وسنحاول أن نبين هذه الاختلافات بالرجوع إلى تلك الوثائق.
- بالنسبة إلى فرنسا، تحصر السلطات الفرنسية، مُمثلةً بسفيرها في إسطنبول قيمينو، سوء التفاهم وإعلانَها الحربَ على أوجاق الجزائر في سببين أساسيين أحدهما غير مباشر والآخر مباشر: يتمثل الأول، بحسب الرواية الفرنسية، في عدم التزام الجزائر وحكامها بالمعاهدات الدولية مع فرنسا، وإصرار الإيالة كل مرة على خرق تلك المعاهدات[14]. أما السبب المباشر، فيتمثل في احتقار حاكم إيالة الجزائر حسين باشا لممثل الدولة الفرنسية في مدينة الجزائر القنصل بيار دوفال وإذلاله من جهة أخرى[15]. والأمر الذي أعطاها الحق

10 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

11 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243 .Belge N° 4.

12 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 27. Z. 1243 .Belge N° 2.

13 الموافق لـ 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 1827م.

14 HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02. Belge N° 3.

15 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

في إعلان الحرب على الإيالة، بحسب الرواية الفرنسية، هو نص المادة الحادية عشرة من "المعاهدة الفرنسية - العثمانية"، التي وقعت في ربيع الأول 1153هـ - أيار/ مايو 1740م، والتي تنص على: "أنه إذا هاجم القراصنة الجزائريون السفن أو المصالح الفرنسية، فإنه يتحتم على الباب العالي التدخل لمعاقبة دايات الجزائر، وإرجاع الحقوق المنهوبة من الفرنسيين إليهم، أو تعويضهم عليها بما يرضيهم. وإذا تمادى القراصنة في فعلهم، وكان الباب العالي قد أُعلم بذلك من قبل، فإنه يجب عزل الداي، ويجب بعد ذلك دفع التعويضات اللازمة. وفي حالة عدم امتثال قراصنة الجزائر للأوامر الهمايونية، فسيكون على فرنسا أن ترفض استقبالهم في موانئها، ثم إن الوسائل التي تعتمدها فرنسا في معاقبتهم لن تمس المعاهدة بسوء"[16]؛ ففرنسا، بإعلانها الحرب، رأت أن الدايات تمادوا في أعمالهم الحربية ضدها[17]، كما عُبر عن ذلك في أول الرسالة. لكن فرنسا تغاضت عن اتباع المراحل والخطوات التي نصت عليها الاتفاقية المذكورة؛ إذ كان يُفترض، قبل إعلانها الحرب على أوجاق الجزائر، أن تُعلِم الباب العالي أولًا بما حدث من تجاوزات تستوجب العقاب، ثم بعد ذلك إذا تدخل الباب العالي ولم يلتزم قراصنة الجزائر بما قرره عليهم، فإنه يَحِق لفرنسا أن تتصرف بما يناسب لحل المشكلة. لكن السلطات الفرنسية عمدت مباشرة في هذه الرسالة إلى إعلام الباب العالي بشروعها في أعمال عدائية ضد إيالة الجزائر. وقد دفعت هذه التطورات الباب العالي إلى محاولة فهم ما حدث بين الطرفين. لكن الوثيقة نفسها تسكت عن الأمر الذي كان سببًا مباشرًا في تفاقم الأحداث بين الداي حسين والقنصل الفرنسي بيار دوفال، وهي قضية الديون ومآلاتها.

❁ لقد حمَلَت الأسبابُ المذكورة آنفًا، والرسالة التي تلقتها الدولة العثمانية من السفير الفرنسي في إسطنبول، البابَ العالي على التحرك لمحاولة فهم الأهداف الحقيقية لإعلان فرنسا الحرب على أوجاق الجزائر، عن طريق الكتابة إلى أحد عمالها، وهو خليل أفندي المفتي السابق للجزائر المستقر في مدينة إزمير، لتكليفه بتحري الأمر وإعلام السلطات بحقيقة ما يجري[18]، وتبيّن إن كان السبب الحقيقي وراء توتر الأوضاع بين البلدين هو خرق إيالة الجزائر المتكرر لمعاهداتها مع المملكة الفرنسية. فإن لم يكن الأمر كذلك، فما الأسباب الحقيقية والفعلية لوصول الأمر إلى هذا المستوى من التصعيد؟

❁ أما بالنسبة إلى الطرف الجزائري، فقد جاءت الرسالة الثالثة إجابةً أرسلها إبراهيم أفندي إلى خليل أفندي ومن ورائه إلى السلطات العثمانية، حاملةً العديد من التفاصيل التي تخص أسباب الحصار. ونقف على التفاصيل نفسها في الرسالة الرابعة التي وجهها حسين باشا داي الجزائر إلى القبودان باشا والسلطان محمود الثاني.

❁ أوضحت الرسالتان، إذًا، أن أصل المشكلة لا يرتبط بما حدث مع القنصل الفرنسي في مدينة الجزائر، بحسب ما تدعيه الرسالة الفرنسية وتحاول تصويره، وما ذلك إلا شق بسيطٌ من مسار الأحداث؛ إذ إن أصل المسألة يرجع إلى قضية الديون التي كانت تدين بها فرنسا للجزائر، والتي اعتبرتها الرسالتان حقوقًا لبيت مال المسلمين في الأوجاق. وهي ديون قديمة، كان داي الجزائر حسين باشا قد راسل بشأنها السلطات الفرنسية ثلاث مرات مُتتالية من دون أن يتلقى أي إجابة منها[19]. وأوضحت الرسالتان: أن نمط الرسائل التي أرسلها الداي كان وديًّا ودبلوماسيًّا كما جرت العادة، وقد استهلها الداي بتذكير فرنسا بالمعاهدات السابقة التي كانت تربطها بالأوجاق، وذكرها بما في ذمتها من أموال لصالح أوجاق الجزائر، وقد احتج الداي بما تؤكده المراسلات الأرشيفية التي كان يحتفظ بها من عهود سابقة[20].

16 Le baron I. De Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité conclu en 1536, entre Suléyman I et François I, jusqu'à nos jours*, Tome 1 (Paris: Editeur E. Leroux Amyot, 1864), p. 190.

17 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

18 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 1.

19 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 27. Z. 1242 .Belge N° 2.

20 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.

وحقيقة المشكلة التي أحدثها القنصل بيار دوفال، بحسب نص الوثيقة الثالثة التي أرسلها إبراهيم أفندي إلى خليل أفندي، وقد كانت الذريعة الذي اتخذتها فرنسا لحصار الجزائر ترتبط، تحديدًا، بالعناد والكِبر وقلة الاحترام، والوقاحة التي بدرت من القنصل الفرنسي بيار دوفال في حضرة الداي عند استفساره عن مصير الرسائل التي أرسلها داي الجزائر، بقوله: "إن فرنسا لن تجيب الداي عن رسائله المتكررة"، تلميحًا إلى أن الداي حسين لا قيمة له لدى الفرنسيين، وهذا بحضور عدد من قناصل الدول الأوروبية؛ ما عده الداي حسين انتقاصًا من مقام السلطنة العلية نفسها، وليس من شخصه فقط، وفي ثورة غضبه فقَد الداي رباطة جأشه وضرب القنصل المذكور ضربتين خفيفتين[21]، ويؤيد هذا الكلام ما أورده الداي حسين باشا نفسه في رسالته اللاحقة إلى الباب العالي[22].

ثم تنتقل الوثائق إلى الحديث المشترك حول نقطة ثانية على قدر كبير من الأهمية، تتعلق ببداية المفاوضات وشروط الصلح التي طالب بها كل طرف، فما الذي أوردته الوثائق في هذا الشأن؟

أرادت السلطة الفرنسية أن تظهر في رسالتها إلى الباب العالي بصورة الطرف الذي سعى للصلح وعمل لأجله، لكنّ عناد الداي هو ما منع حصول التوافق بين الطرفين، وهو ما حملها في الأخير على سلوك سبيل الأعمال العدائية. لكنّ الرسالة لم تتحدث بالتفصيل عن المطالب التي قدمتها للداي حسين وموقفه منها؛ إذ اكتفت بالقول: "وقد حمل ما حدث أخيرًا في الأوجاق [...] جلالة الإمبراطور على الإعلان عن الدخول في أعمال عدائية ضد أوجاق الجزائر إذا لم يحصل جلالة الملك على ترضية سريعة تليق بمقامه. لكن الداي امتنع عن هذه الترضية ما أدى إلى إعلان الحرب ضد الجزائر"[23]. وهو عكس ما توضحه الرسالتان الصادرتان من الجزائر ونقصد بهما الرسالتين: الثالثة والرابعة؛ إذ نجد أن رسالة أمين ترسانة الجزائر إبراهيم أفندي تقول إنه بعد وصول خمسٍ من السفن الفرنسية إلى سواحل مدينة الجزائر للبدء بالحصار أرسل أميرال الأسطول كوليت Collet رسالةً إلى الداي يضع فيها شروطًا عديدة للصلح، أهمها: رفع راية الفرنسيين فوق قصبة الجزائر وعلى كل أبراج المدينة، وإطلاق مئة طلقة من المدفعية تحية للأسطول الفرنسي، وإرسال قادة الأوجاق وأعيانه ورياس الجيش فيه إلى السفينة الفرنسية La provence لطلب الصفح والاعتذار من القنصل[24].

ولم يكن الداي ليقبل بهذه الشروط بطبيعة الحال؛ لذا رد عليها مطالبًا الأميرال كوليت بأن يُرسل من طرفه رجلًا حاذقًا للتحري في الأمر، وحينها سيتثبت الأميرال من أن القنصل دوفال هو من سعى إلى الفتنة والفجور في المخاصمة، كما وضح الداي أن شروط الصلح التي أُرسلت إليه لا يطالب بها إلا المجانين ولا يقبلها العقلاء خاصة ممن يشتغلون في سياسة الدول ومصالحها[25].

نجد الرسالة الفرنسية تتحاشى هذه التفاصيل تمامًا، بل اكتفى التقرير، الذي قدمه قيمينو، بتبيين الخطوات التي قامت بها فرنسا دونما توضيح حقيقي للأسباب التي حملت الداي على رفض تقديم الترضية التي تريدها فرنسا، في حين فصلت المراسلات الواردة من إيالة الجزائر جُلّ التفاصيل المتعلقة بالمطالب الفرنسية، لأنها كانت تعي أن الباب العالي بدوره سيتفهم رفض صلحٍ بمثل هذه الشروط المذلّة.

بعد الفراغ من الحديث عن المفاوضات الأولية، نجد كلتا الرسالتين تتحدثان عن قضية "الباستيون"، أو القلعة التي سُمح للفرنسيين بإنشائها قبل هذه الأحداث، والتي سمحت لهم باحتكار اصطياد المرجان في الساحل الشرقي للإيالة، وتحديدًا في مدينة

21 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243. R. 07. Belge N° 2.

22 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.

23 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

24 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243.R. 07. Belge N° 2.

25 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.

عنابة؛ قلعة الباستيون التي كانت تنظر إليها السلطات الفرنسية دائمًا، بوصفها موقعًا استراتيجيًا لها في المتوسط للحفاظ على مصالحها في الجزائر والمنطقة[26]، وكثيرًا ما اعتقد الفرنسيون أنّ العثمانيين، في حال نشوب أيّ خلاف عسكري، لن يسمحوا لهم بالبقاء؛ لأن ذلك سيُعدّ تهديدًا مباشرًا لهم[27]، وهو ما حدث فعلًا سنة 1827.

تشرح الرسالتان الكيفية التي هدم بها الداي هذه القلعة لاحقًا، لعدم احترامها بنود الاتفاق أو الامتياز السابق، الذي كان يقضي بأن تبقى هذه القلعة بسيطة من دون أي تجهيزات عسكرية، وألا تتسع إلا لخمسةٍ أو ستةٍ من الأشخاص فقط. لكنّ الفرنسيين، بحسب الرسالة التي أرسلها الداي حسين باشا، استغلوا انشغال الأوجاق بأمور أخرى ليشيدوا قلعةً قويةً، فيها أربعة عشر مدفعًا حديديًّا، ومدفعان نحاسيان، ومدفعا هاون[28]، ويعمل فيها أكثر من مئة من الجنود[29]؛ الأمر الذي جعل الداي يعطي أوامره لباي قسنطينة الحاج أحمد باي بمهاجمة هذه القلعة والسيطرة عليها[30].

❁ ثم تنتقل المراسلات إلى الحديث عن جزئية أخرى تتعلق بانعكاس الحصار على حركة الأساطيل البحرية، إذ تشير الرسالتان إلى تطور الوضع وتعقّده بسبب الحصار الذي قررت السفن الفرنسية ضربه على مدينة الجزائر، بمنعها السفن الجزائرية من الالتحاق بالأسطول الهمايوني أو الخروج من ميناء الجزائر. وقد صرحت الرسالة الفرنسية بذلك فعلًا، ورأت أنه من قواعد الحصار، وكذلك ذكرت الرسالتان الاعتداءات التي تعرضت لها إحدى السفن المتجهة إلى إسطنبول. وبينت الرسالة الفرنسية أنها لن تتردد في مهاجمة السفن التي تحاول الدخول إلى ميناء الجزائر، وأن هذه السفن إنما تلقي بنفسها إلى التهلكة، وأوضحت في الوقت نفسه أنها لن تعتدي على السفن التي تكون تحت وصاية الأسطول العثماني أو تحمل الراية العثمانية حتى لو كانت هذه السفن جزائرية. وطالبت الرسالة، في الوقت نفسه، أن تُعامَل السفن الفرنسية التجارية بالمثل، وأن يصدر السلطان العثماني ما يفيد بذلك إلى قادة السفن الحربية[31].

❁ يكاد يكون ما سبق هو ما اتفقت عليه تقريبًا الوثائق الثلاث السابقة، في حين انفردت الوثيقة الرابعة، التي أرسلها حسين باشا إلى الباب العالي، بذكر محاولة الطرف الجزائري فك الخناق والحصار الذي كان يتعرض له عن طريق مهاجمة السفن الفرنسية التي تحاصر الجزائر. ففي ليلة الثاني عشر من ربيع الأول 1243هـ، نجحت بعض السفن الجزائرية الصغيرة في تحقيق نصر على السفن الفرنسية، وأبعدتها عن سواحل المدينة[32]. وهو الأمر الذي كان يُؤكد، بحسب الداي حسين باشا، أن الجزائر قادرة على رد الطرف الفرنسي. ولعل هذا الأمر قد أعطى الباب العالي صورةً خاطئةً عن موازين القوى بين الطرفين، بل أوهم بأن الجزائر كانت ستنجح، كما

26 الأمر الذي جعل المفاوضات بين القوات الفرنسية والحاج أحمد باي التي بدأت سنة 1831، ثم امتدت إلى سنة 1833، تتعثر أكثر من مرة هو إصرار كل طرف على السيطرة على محيط هذه القلعة، والذي يمتد من ميناء مدينة عنابة إلى ساحل مدينة القالة في الشرق الجزائري. للتفصيل أكثر حول هذه المنطقة وأهميتها وما ترتب على سيطرة القوات الفرنسية عليها، ينظر: المراسلات بين الحاج أحمد باي والسلطات الفرنسية المحفوظة في الأرشيف البريطاني، ومراسلات الحاج أحمد باي مع الباب العالي الموجودة في الأرشيف العثماني:

FO 3\35 correspondence N° 4/5/6/7/8/9/10. (Aug-Oct .1832).
I.DUIT. Dosya N° 139. Gömlek N°25 Tarih 1249. Ca. 02. N° 1.
I.DUIT. Dosya N° 139. Gömlek N°25 Tarih 1249. Ca. 02. N° 6.

27 Masson Paul, *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque. 1560-1793. Algérie, Tunisie, Tripolitaine, Maroc* (Paris: Editeur Hachette, 1903), p. 55.

28 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243.R. 07 .Belge N° 2.

29 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.

30 Ibid.

31 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243. R. 07. Belge N° 2.

32 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.



تعودت كل مرةٍ، في كسر الحصار، ثم تسوي المسألة مع فرنسا في النهاية من دون تدخل الباب العالي، وهذا ما يبرر تظاهر الباب العالي بعدم الاهتمام بالمسألة في ذلك الوقت.

❁ وقد ختم الداي حسين باشا رسالته هذه بطلب الحصول على موافقة من الباب العالي تسمح لأوجاق الجزائر بتجنيد بعض العساكر من التركِ في بلاد الأناضول وإزمير تحديدًا؛ ليس لنقصٍ في المجندين من أبناء العرب في الجزائر، بل لما يحظى به الجنود التُرك من سُمعة وشهرة في البحر المتوسط كلّه؛ ما يجعل تكثيرهم يُعَدّ قوة للأوجاق. وقد أُذن للأوجاق بذلك؛ فقد أرسل القبودان باشا إلى سرعسكر أمرًا بذلك، كما توضح رسالة أخرى في الأرشيف العثماني[33].

❁ أخيرًا، يمكننا أن نتحدث أيضًا عن أهمية استنطاق المواطن المسكوت عنها، ومناطق الغموض في هذه الوثائق، حتى نتبين فيها العديد من الأمور التي لا ترتبط بالمسألة الجزائرية فقط، بل تتعداها إلى مسائل كبرى ستحكُم تاريخ المتوسط في مداه البعيد، وتغير في هيكلة العديد من البنى السوسيوثقافية والاقتصادية للمتوسط؛ ذلك أن ما حدث خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر قد امتد أثره وانعكست تغييراته على الخريطة الجيوسياسية للمنطقة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. فسقوط الجزائر كان بوابةً لسقوط إيالات أخرى تابعة للدولة العثمانية في المشرق والمغرب، وكان ذلك إيذانًا بفتح باب مناقشة المسألة الشرقية في مرحلة شهدت تراجع الدولة العثمانية.

❁ وتبقى الدراسات الوثائقية والأرشيفية أداة أساسية لفهم التطورات الحقيقية في المواقف والقرارات السياسية المحلية منها والدولية، ولا يمكن بأي حال التعمق في الدراسات التاريخية والاستشرافية من دون الاستعانة بالتصورات التي صيغت في مراحل تاريخية محددة وفق ظروف وآليات وأوضاع محددة.

الرسالة الأولى

رسالة السفير الفرنسي في إسطنبول قيمينو إلى الباب العالي[34]

نص الرسالة

ترجمة لتقرير مرفوع من السيد قيمينو، سفير دولة فرنسا في دار السعادة، إلى مقام الرعاية في الحادي والعشرين من شهر تموز سنة سبع وعشرين وثمانمئة وألف[35].

منذ القدم دأب أمير أمراء الجزائر على نقض عهوده مع الدولة الفرنسية، ولما تعرض رعايا الدولة الفرنسية إلى الظلم والتعدي على حقوقهم وجب على الدولة الفرنسية من جهتها استخدام جميع وسائل القوة، وإنّ ما حدث مؤخرًا في الأوجاق - من قيام داي الجزائر بتعنيف قنصل فرنسا المقيم لديه وإذلاله - قد حمل جلالة الإمبراطور على الإعلان عن الدخول في أعمال عدائية ضد أوجاق الجزائر إذا لم يحصل جلالة الملك على ترضية سريعة تليق بمقامه. لكن الداي امتنع عن هذه الترضية، ما أدى إلى الإعلان عن الحرب ضد الجزائر.

---

33 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N°4.

34 رسالة مؤرخة بتاريخ 2 آب/ أغسطس 1827.

35 أصل هذه الرسالة مكتوب باللغة الفرنسية، وقد استعنّا به عن طريق مقابلته مع ما ورد في النص العثماني الذي نقلنا منه هذه الترجمة. أصل الرسالة موجود في أرشيف رئاسة الجمهورية.

وبذا الخصوص تقوم الدولة الفرنسية بإعلام الباب العالي بهذا الأمر بموجب ما تقرّه المادة الحادية عشرة من المعاهدة المعقودة بين البلدين. ما لا يوجب أي استغراب في هذا الشأن.

وقد أمر جلالة الإمبراطور قادة جميع السفن الفرنسية بأن لا يتعرضوا للسفن الجزائرية التي تكون تحت سلطة الدولة العلية، أو تلك السفن الجزائرية التي تحمل راية الدولة العلية. أما في حالة اعتراض السفن الجزائرية للسفن الفرنسية، فسيكون المسؤول عن ذلك رياس البحر في الأسطول الهمايوني؛ ولئلّا يحصل ذلك نأمل من الدولة العَلية تنبيه رياس البحر في الأسطول الهمايوني إلى ذلك احتياطًا. وعلى كل حال، فإن دولة فرنسا تضرب حصارًا على ساحل مدينة الجزائر، ونود أن ننبه حضرتكم إلى أن أي سفينة أجنبية ترغب في الدخول إلى ميناء مدينة الجزائر إنما ستكون كأنها تلقي بنفسها إلى التهلكة.

الرسالة الثانية

رسالة من قبطان باشا إلى الصدر الأعظم

بخصوص تكليف خليل أفندي المفتي السابق للجزائر المقيم في مدينة إزمير بمهمة تخص المسألة الجزائرية

متن الرسالة

حضرة صاحب الدولة والسعادة والمروءة والرأفة

نظرًا إلى وصول تقرير مفصّل إلينا من السفير الفرنسي المقيم عندنا بشأن إعلان بلاده الحرب على أوجاق الجزائر، بسبب ما حدث بين البلدين، وبسبب عدم ورود أي أخبار في هذا الشأن من الأوجاق المذكورة، أمر حضرة ولي النعمة، في رسالة سامية بهذا الخصوص، بأن يُكلف الحاج خليل أفندي المفتي السابق لأوجاق الجزائر والمقيم حاليًّا في إزمير بالتحقق من هذه المسألة في الحال وعلى الفور، وبأن يُرسلَ للمعني إشعارٌ بهذا الشأن، وبمجرد أن تأتيه أجوبة في هذا الشأن عليه أن يوجهها مباشرة إلى المقام العالي إن كانت مكتوبة، وإن كان تلقى المعلومة مشافهة فعليه التحقق من صحتها. ومن الآن فصاعدًا، فإن كل ما حُصِّل من معلومات عن الأحداث، التي تقع بين الأطراف ينبغي لها أن تُحرر وأن نُعلَم بها في الحين. أما بخصوص التفاصيل التي ضمناها هذا المكتوب هذه المرة فإما أن يُعلَم بها أمين ترسانة الجزائر، أو أن تُرسَل إليه، وحين تَرِدُ أجوبته بعد الاطلاع عليها تُقدم إلى حضرة ولي النعم.

الحاشية الأولى[36]

رسالة واردة من قبطان باشا لعرض آخر المعلومات الواردة بخصوص الجزائر وتقديمها إلى المقام الهمايوني؛ إذ وصلت المذكرة الرسمية المرفقة[37] من أمين ترسانة الجزائر إلى مفتي الجزائر السابق خليل أفندي المقيم في إزمير.

وكما يعلم مقامكم العالي، فقد قدّم السفير الفرنسي المقيم لدى دولتكم العلية، فيما مضى، تقريرًا رسميًّا إلى الباب العالي، مضمونه أن قنصل فرنسا في الجزائر قد تعرض لجملة من أنواع التحقير والإهانة والإذلال، ولأجل ذلك طلب الفرنسيون من داي الجزائر الترضية التي تليق بهم لأجل الصلح، وقد خُتم التقرير بأن الحرب قد أصبحت مُحققة بين الطرفين لامتناع الأوجاق عن تقديم الترضية المطلوبة منه. ثم قام الفرنسيون بنفاقهم المعهود، ومن دون إعلام الدولة العلية، بإعلان الحرب على الأوجاق المذكور، وادعوا أنهم كانوا

36 ينظر الحاشية الموجودة أعلى يسار الصورة في ملحق الرسالة الثانية.

37 المقصود هنا الرسالة الثالثة ضمن هذه الرسائل المترجمة، المرسلة من "إبراهيم أفندي" أمين ترسانة الجزائر إلى "خليل أفندي" المفتي السابق للجزائر المقيم في إزمير.



نسخة من الرسالة الأولى
ترجمة الرسالة الرسمية من السفير الفرنسي المقيم في إسطنبول قيمينو إلى الباب العالي

DUIT 138/73

4

İ.DUİT.00138

المصدر: I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N°4.

مجبرين على ذلك [...][38]. وعلى هذا الأساس، وخلال هذه المدة التي صمت فيها السفير الفرنسي في إسطنبول بخصوص هذه المسألة وامتنع عن إثارتها، وفي أثناء ترقب وصول خبر من الجزائر بخصوص ما جرى، وصل من أمين ترسانة الجزائر المذكور آنفًا مكتوبٌ فيه أنباء ما قد كان، وحقيقة الخباثث التي قام بها الفرنسيون.

تكملة الحاشية الأولى[39]

وقد أشار، بخصوص ما حدث مع القنصل الفرنسي المذكور في مدينة الجزائر، إلى أنه بسبب قلة أدبه ومعاندته ورعونته وتكبّره، وهو في حضرة داي الجزائر حسين باشا، لم يتمالك حسين باشا نفسه من الغضب والنفور، فقام بضرب القنصل المذكور على غير ما جرت عليه الأعراف والأصول. وعلى كل حال، فإن هذا النوع من التصرفات والمعاملات معلوم بين أوجاق الغرب والكفار ومشهور. وعلى الأغلب، فإن المخاصمة بسببه لن تدوم طويلًا؛ إذ كثيرًا ما يحدث الصلح بوجود وسيط يعمل على الإصلاح بين الطرفين. ونظرًا إلى أنه لم يسبق أن قامت الدولة العلية باستدعاء عمالها في الجزائر بسبب أمر كهذا، فإنه من الحريّ بها الآن ألا يُرد على رسالة السفير الفرنسي المذكور، وأن يُسكت عن هذه المسألة إلى حين، فإن أعاد السفير المذكور فتح الموضوع مرة أخرى، فعندئذٍ فقط يرسل سيد العالم حضرة السلطان إلى السفير المذكور (الفرمان) والجواب الذي يراه مناسبًا ولازمًا.

قرار الباب العالي[40]

اطلع المقام العالي على ما ورد في التقرير الرسمي، الذي أرسله القبطان باشا، وقد أصدر أمرًا لخادمه[41] بأن لا يقوم بأي فعلٍ ولا يُرسل أي جواب إلى السفير الفرنسي المذكور بخصوص هذه المسألة، حتى يحين الوقت الذي يعاود فيه السفير المذكور فتح هذا الموضوع من جديد، وعندها فقط يقوم بالإجابة عن المسألة بحسب ما تقتضيه الضرورة.

الرسالة الثالثة

رسالة واردة من إبراهيم أفندي أمين ترسانة الجزائر إلى خليل أفندي المفتي السابق للجزائر المقيم في مدينة إزمير[42]

صاحب الفضيلة والسماحة والشرف والكمال [...][43] حاجي خليل أفندي

"مع أن ولي النعمة داي الجزائر قد خاطب، بكل ود واحترام، ملوك فرنسا ثلاث مرات من أجل تحصيل ما لبيت مال المسلمين في الأوجاق المنصور من أموال في ذمة فرنسا، فإنه لم يحصل منهم على أي جواب"، ولهذا قال ولي النعمة سيدي داي الجزائر لقنصل فرنسا المقيم لدينا: "إذا كانت فرنسا تؤمن بالفعل بمعاهدة الصداقة التي تربط بين البلدين، فلم لا ترد على الأسئلة التي حررتُها ووجهتُها إليها؟ فأجاب القنصل المذكور بعناد وتكبر بقوله: "ملك فرنسا لن يرسل لك أي مكتوب، ولن يأتيك أي جواب عن رسائلك"، وإضافة إلى ذلك، فإنه تحدث بما لا يليق عن الإسلام، وبما لا يليق بالأوجاق أيضًا. حينئذ أصبح الأمر خارج دائرة تحمل داي الجزائر، وكان

38 كلمة لم نستطع تبين معناها.

39 ينظر الحاشية الموجودة أسفل يسار الصورة في ملحق الرسالة الثانية.

40 ينظر رد الباب العالي أعلى الصورة في ملحق الرسالة الثانية.

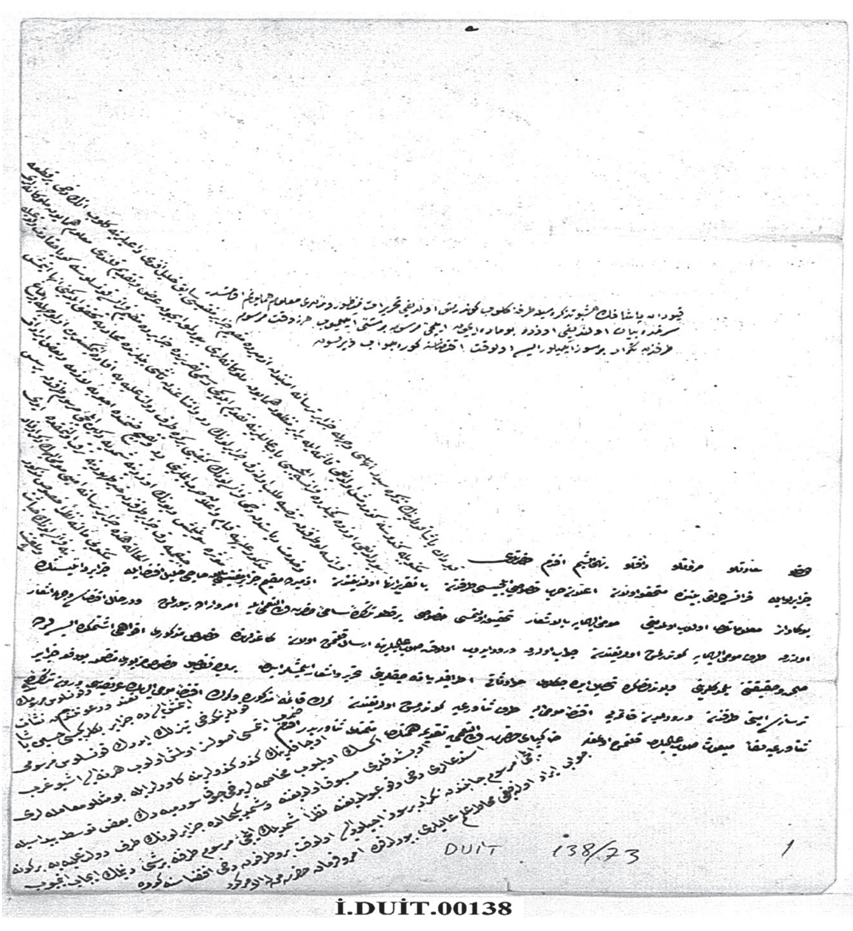
41 المقصود هنا هو "الصدر الأعظم"، وفي الأصل كتبت "سرخدمه" وبالتركية الحديثة "*ser-ḫademe*"، وهي كلمة مكونة من جزأين "سر" الفارسية، ويقصد بها المُقدم أو "الصدر" أو "الأول"، وكلمة "خدم" العربية، ويقصد بها الخادم أو العامل، فكان مجموع الكلمتين يدل على "سيد الخدم" أو "مقدم الخدم" وهي ما يوافق في التركية الحديثة "*başhademe*".

42 I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243. R. 07. Belge N° 2.

43 حاولت جاهدًا قراءة هذه الكلمة، ثم استعنت بخبرة الأستاذ الدكتور فاضل بيات. لكننا لم نُوفق في قراءتها.

نسخة من الرسالة الثانية

رسالة من قبطان باشا بخصوص تكليف خليل أفندي، المفتي السابق للجزائر المقيم في مدينة إزمير، بمهمة تخص المسألة الجزائرية، وما وصل من طرفه بخصوص المسألة، وقرار الباب العالي



المصدر: I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1242.Z.27. Belge N°1.

يحمل في يده مروحةً فضرب بها القنصل المذكور مرتين أو ثلاثًا ضربًا خفيفًا غرضه إظهار الغيرة على الإسلام. حينها خرج القنصل المذكور وهو يسعى ليلًا ونهارًا بالفتنة والفساد، وبعد مرور شهر دخلت غليوطة الجزائر [سفينة حربية ضخمة في الأسطول الجزائري]، واستقرت بمحاذاة ميناء الجزائر، وكما كان منذ القدم، فقد جرت العادة أن يستقل القنصل فرقاطة جزائرية توصله وتعيده، غير أن القنصل الفرنسي لم يعد مع الفرقاطة التي أخذته، ومن الغد ظهرت على البحر قبالة سواحلنا سفينة بطابقين وفرقاطتان اثنتان وقروت [...] والتحقت بها السفينة التي كانت قبالة ميناء الجزائر [...]. ومن الغد، جاء من سفينة أميرالهم مكتوب بلغة الروم تبين، بعد ترجمته، أنه قرر مطالبة ولي نعمتنا بأمورٍ من جملتها "أنه بدأ كلامه بأنه يريد الجواب في أربع وعشرين ساعة، ثم طلب أولًا أن تُرفع راية الفرنسيس

نسخة من الرسالة الأولى

ترجمة الرسالة الرسمية من السفير الفرنسي المقيم في إسطنبول قيمينو إلى الباب العالي

DUIT 138/73

4

İ.DUİT.00138

المصدر: I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N°4 .

فوق قصبة الجزائر المعمورة وتكون تحتها راية الإسلام، وأن تنصب راية الفرنسيين على كل أبراج المدينة، وأن تطلق المدفعية مئة طلقة ويذهب كبار القادة وأعيان الأوجاق ورياس الجيش إلى سفينة قائدهم المنحوسة للاعتذار"، وأنواع أخرى مما يُقلل من شرف الإسلام، ومما لا يطاق بأي حال، وكتب: "إن قبلت بهذا فبها ونعمت وإلا فسنعلن الشروع في عداوتكم". أما ولي نعمتنا فقد تصرف بالكثير من الحكمة، وأجاب برسالة جاء فيها: "إن مثل هذه المطالب لا يليق بعقل رجل الدولة لكنه يشبه كثيرًا كلام المجانين المقيمين في دار الشفاء، وليس فيه اعتبار لمقامنا. إذا أردتم أن تفهموا ما وقع مع القنصل هنا فعليكم أن ترسلوا رجلًا ذا عقلٍ راجح من جانبكم، وسيعلم بنفسه أن القنصل المذكور رجل تجاسر على الفساد والفتنة وحينها سيكون عليكم، كما أرجو، أن تعينوا رجلًا في منصب القنصل المذكور، وإذا أرسلتم من جانبكم، خلال الساعات الأربع والعشرين القادمة، رجلًا كما أمرنا فحينها لن نعير اهتمامًا لِلَغَطِ الكلام الذي حدث، وإن لم يحدث ذلك شرعنا في عداوتكم وحربكم". وهكذا كان الجواب يحمل الكثير من الحكمة والشجاعة.

وكما تعلم حضرتكم الشريفة، فقد كان في شرق الأوجاق المنصور في بلد عنابة محل اسمه الباستيون عُهِدَ به منذ سنين طويلة إلى الفرنسيين لأجل التجارة، وقد اتفق في شروطه أن يلتزم الفرنسيون بأن لا يُتخذ المحل المذكور[44] مقرًا للسكن لأكثر من ثلاثة أشخاصٍ أو خمسة. لقد هُدم هذا البناء في زمن خروج نابليون بونابرت وتمرده. ومع أنه تقرر ألا يعاد تشييده، فإنّ الفرنسيين، بمقتضى عملهم الدؤوب ليلًا ونهارًا، أعادوا تشييد برج مُحكم جعلوا فيه أربعة عشر مدفعًا حديديًّا، ومدفعين نحاسيين، ومدفعَيْ هاون. ويخدم فيه أكثر من مئة صولطاط[45]، وما يظهر فساد نيتهم وسوء سريرتهم - عليهم لعنة الله - سرعةُ إجراءاتهم. وهكذا، فإننا في هذه السنة المباركة، خدمةً لولي نعمة العالم وسيد جميع الأمم صاحب القوة والمهابة والعظمة حضرة سيدنا وسلطاننا وولي نعمتنا، جهزنا سفننا وحملنا فيها الحجّاج المسلمين لكي تلحق بسفن الأسطول الهمايوني. لكنّ الفرنسيين هاجموها بالمدافع والبنادق وأعلنوا حربهم عليها وأرسلوا سفينتين في عقبها وأخذها الكفار الذين كانوا في تلك الجهة. وما دون ذلك، فإن الكتاب، الذي أرسله أمير سفنهم التي قبالة الجزائر، مع ما فيه مما لا يُطاق من المطالب ومن قلة العقل، والذي لا فائدة ترجى منه، ما زال محفوظًا في صناديق ولي نعمتنا. حتى إذا تساءلتم عما ذُكر بشأن البت في الشكوى، أو البيان الذي قدمه الفرنسيون إلى الدولة العلية، المتعلق بإنهاء الخلاف بصورة دائمة ونهائية، أو تساءلتم عن سبب ظهور العداوة بيننا ونشأتها، قدمنا هذا البيان قرينةَ علم للحكم الصحيح فيما تبذلونه سماحةَ حضرتكم. أما أملنا نحن فهو أن نستعيد سفينتنا [...][46] مع اللانجور الخاص بنا وأموال ديننا، متوكلين على الله في سعينا لإعلاء كلمة الله. اللهم يا موجه الأمم ومؤدبها، ويا مدبّر أمور العالم [...][47] احفظ سيدنا، صاحب الشوكة والقدرة والمهابة، وصاحب الجود الوفير، ولي نعمتنا المبارك السعيد، من كل الأعراض واجعله آمنًا مطمئنًا واجعل أعداءه مخذولين مهزومين بحرمة روح الأمين. وبهذا الشكل قُيد هذا المكتوب ردًّا مر من بين يدينا إلى حضرتكم وأرجو أن يكون شافيًا وافيًا كافيًا سيدي.

سيد إبراهيم أمين ترسانة الجزائر

7 ربيع الآخر 1243هـ

ختم: **المتوكل على الجواد عبده**

إبراهيم وكيل حرج باب الجهاد 1237هـ

---

44 أي: الباستيون.

45 كذا في الأصل، والأصح صولتات وهي كلمة فرنسية تكتب "Soldat" يراد بها الجندي. ينظر: شمس الدين سامي، **قاموس تركي** (إسطنبول: وزارة المعارف، مطبعة إقدام جادة الباب العالي، 1315)، مادة "ص و ل".

46 كلمة لم نتمكن من قراءتها.

47 كلمة لم نتمكن من قراءتها.

نسخة من الرسالة الثالثة

رسالة واردة من إبراهيم أفندي أمين ترسانة الجزائر إلى خليل أفندي المفتي السابق للجزائر في مدينة إزمير

İ.DUIT.00138

المصدر: I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243.R. 07 .Belge N° 2.

الرسالة الرابعة

رسالة من حسين باشا داي الجزائر إلى الباب العالي

سيدي وولي نعمتي، صاحب الدولة والعظمة والرحمة والسيادة، صاحب الخيرات، ذا الجود الكبير، والهمة العالية

هذا عرض حال من عبدكم. على الرغم من أننا قمنا بتحرير ثلاث رسائل ودية وإرسالها إلى حضرة ملك فرنسا نعرض فيها، بكل احترام، طلب الأموال التي بقيت في ذمة مملكة فرنسا لبيت مال المسلمين، فإننا لم نحصل على أي جواب، وعندما لم نجد أي اعتبار لطلبنا، ولم تصل أي إجابة إلى جنابنا، وبعد أن استقبلنا قنصل فرنسا المقيم لدينا استقبالًا حسنًا، نبهناه بكلام لين وعبارة مهذبة إلى هذا الأمر، بقولنا: "إنه ما استمرت علاقة الصداقة بين الأوجاق وحكومة بلدكم لأمد طويل كما هو ظاهر إلا لالتزام مملكتكم بشروط الصداقة المحفوظة مع غيرها من مراسلات دول النصارى مع أسلافي من الباشوات، وهي محفوظة عندنا، وأنا أيضًا بصفتي معينًا وزيرًا عند سيدي صاحب الشوكة والكرامة والقوة والمهابة سلطان العَالَمَيْن[48] فأنا وزير معين ومأمور بالدفاع عن حقوق أوجاق الجزائر المنصور بفضل الله والمحافظة عليه، وقد حررنا رسائل من دولتنا وأرسلناها إليكم، وطوال هذه المدة لم يصل إلى حضرتنا شيءٌ من جوابكم". عند ذلك قام القنصل بخيلاء وتكبر وتقدم قائلًا: "إن ملك فرنسا والدولة لن يحرروا لك أي كتاب، ولن يصل إليك مكتوب نظيرًا لرسائلك"، وفوق هذا التحقير في الكلام، تجرأ على الدين المحمدي، وتحدث بما ينتقص من جناب شرف حضرة سيدي بما يخرج عن طاقة تحملي ويتجاوز كل معقول، حينها [...] وبشجاعة المسلمين ضربته ضربتين أو ثلاث ضربات خفيفة بمروحة كانت في يدي.

والقنصل المذكور سابقًا يسعى بالفساد والعياذ بالله، وحينما صعد إلى إحدى السفن البخارية في سواحل أفريقيا، بدماغه السيئ التدبير[49]، بادر من ساعته وبسرعةٍ إلى إشعال نار الفتنة، وبعد مرور شهر وفدت قطعة بحرية من نوع غليوطة إلى ميناء الجزائر وألقت مرساتها فيه، وقد صار من عادتنا، بموجب قوانين الأوجاق، عندما تصل إلى ساحل الجزائر سفينة تابعة لإحدى الدول الأجنبية، أن نوفر من طرفنا للقناصل فلوكة[50] توصلهم إلى سفنهم وتعيدهم منها إلى الميناء. أما القنصل المذكور، فقد أخبر وكيلنا بأنه لن يعود معه، وقام بإعادة إرسال فلوكتنا. وفي الغد، ظهرت على سطح البحر سفنهم المنحوسة، وهي قطعة بحرية بطابقين، وفرقاطتان، وقطعة أخرى حربية، والتحقت بهم السفينة التي كانت راسية قبالة ميناء خليج الجزائر، وفي الغد أرسل إلينا قائدهم مكتوبًا وطلب منا أن نرد عليه في أجل أقصاه أربع وعشرون ساعة، وبعد ترجمته عَلِمْنَا أنه يطلب أن نرفع الراية الفرنسية على محل إقامتنا البسيط بالقصبة المعمورة، وأن تكون راية الإسلام تحت راية الفرنسيس، وليس هذا فقط، بل أن ترفع راية الفرنسيس في القلعة، وينصب علمهم في ساحة رأس العمارة التي شاع ذكرها في الآفاق، وأنه من أجل إعلام الجميع بذلك يجب أن نطلق مئة طلقة مدفع من أبراج المدينة، وأن يتوجه رؤساء الجيش وكبار رجال الأوجاق إلى السُفن المرابطة قبالة سواحل المدينة للاعتذار، وما إلى ذلك من شروط تمس شرف الإسلام ولا طاقة لنا بقبولها، وأفاد المكتوب "أنه إذا تم القبول بهذه الشروط فبها ونعمت، وإلا فسنشرع في الحرب من ساعتنا". بسبب هذا الكتاب حررتُ كِتابًا يليق بخادم حضرتك الشاهانية، أبديت فيه الحزم والشجاعة اللازمين، مضمونُه: "أن ما عرضتموه في كتابكم لا يليق بذوي العقول الراجحة من رجال الدول، بل هو أشبه ما يكون بكلام مَن فقد عقله وهو مقيم في مأوى للمجانين. فإذا كنت تريد أن تقف على حقيقة ما جرى بالفعل فأرسل من طرفك رجلًا ذا عقل سديد، ليتأكد بنفسه، بعد بحث الأمر ومعاينته، أن مثل هذا القنصل المثير للفتنة لا يصلح لنا، كما أنه لا يصلح لكم. وفي الوقت الذي نأمل فيه أن ترسلوا قنصلًا يحل محله، فإننا لن نعير اهتمامًا لهذا الكلام

48 يقصد بها في العرف العثماني عالم البحر وعالم البر، وليس كما يقصد بها في الجانب التفسيري للقرآن الكريم.

49 دماغ حبيسله [كذا، وقد رأينا أنّ أقرب ما يراد بها هو المعنى الذي نقلناه في المتن].

50 يقصد بها سفينة صغيرة.

المركب الذي لا يليق بمقامنا، فإن أرسلت رجلًا من عندكم إلى مقامنا لبحث المسألة في غضون الساعات الأربع والعشرين، كما هو مُبين أعلاه، فسيكون الأمر أكثر وضوحًا، وإلا فإننا ندخل في أعمال عدائية".

في شرق الأوجاق المنصور في بلد عنابة سُمح للفرنسيين بإنشاء مبنى صغير سُميَ الباستيون، وعُهِد به إليهم لغرض البيع والشراء وصيد المرجان منذ سنين متواترة، على ألّا يسع أكثر من خمسة أشخاص أو ستة، وقد هدم هذا البناء أثناء طغيان الهالك بونابرت، ثم عُهِد إليهم به من جديد على ألا يجعلوه قويًا. لكنّ الفرنسيين كانوا يعملون منذ سنين ليلاً ونهاراً لجعله حصنًا قويًا للحرب، فجعلوا فيه أربعة عشر مِدفعًا من حديد، ومدفعين نحاسيين، ومدفعي هاون[51]، ويخدم فيه أكثر من مئة جندي على رأسهم عدد من الضباط، ما يظهر فساد نيتهم وسوء سريرتهم، وقد أدت ثورة قبائلنا المقيمين في أعلى الجبل إلى الاستحواذ على ما كان فيه من بارود وذخيرة وسائر أسلحة الحرب. وعلى الرغم مما تضمنه الاتفاق بيننا من شروط تقضي بمنع بيع البارود وسائر الأسلحة، فقد خرقوا الشروط المتفق عليها. ولما بلغ ذلك مسامعنا، أرسلنا رجالًا من عندنا إلى المكان الخبيث، فاحتجزوا ما كان فيه من البارود والذخيرة.

في العام الماضي، أثناء بداية الربيع الخير، قمنا بتجهيز سفننا التي لم نكن نستخدمها من أجل إرسالها في معية الأسطول الهمايوني لتكون فداءً وخدمة لصاحب الحضرة الشاهانية نعمة العالم وسيد الأمم صاحب القوة والمهابة والعظمة حضرة سيدنا وسلطاننا وولي نعمتنا. لكن الكفار المكرة لم يسمحوا لها بالحركة، وعند إعلان العداوة لنا أرسلوا سفينتين من سفنهم الملعونة، ومع وجود هواء طيب تمكنوا من الوصول إلى برج الباستيون المذكور، ونجحوا في إطلاق سراح الجند الذين كانوا في داخل البرج، وأخذوا ما كان فيه من بارود وسلاح فأضحى فارغًا. حينها، أمرنا بهدم هذا البرج وتسويته بالأرض وأصبحنا في أفضل حال.

ومن دون سبب أعلن الروم[52] العصاة عن عدائهم للأوجاق المنصور. كانت العديد من سفن الكفرة تضرب حصارًا على سواحل الجزائر. وبسبب استحالة خروج سفن جهادنا كعادتها إلى البحر، تمكّن القراصنة الروم بخمس عشرة سفينة تقريبًا من التضييق على المسلمين الموجودين على طول السواحل الأفريقية من طرابلس إلى مضيق جبل طارق.

وعلى الرغم من الحصار الذي ضربه الكفار الفرنسيون - لعنة الله عليهم - على الأوجاق المنصور بست أو سبعٍ من سفنهم القوية، فإننا - ولله الحمد والشكر - لم يمسسنا شيء، ونحن لسنا في حاجة بعون الله ورعاية جناب الباري وحسن توجيه ظل الله. وحتى لو لم يكن الفرنسيون وحدهم بل كانت في صفهم سائر الدول، فيسرنا أن نخبر جناب حضرة سلطاننا العظيم أن لدينا القدرة على صدهم. لكن المعلوم لحضرتكم أن الأوجاق المنصور كان منذ القدم وعلى الدوام يعتمد في جنديته، من كل الوجوه، على ما يأتيه من عساكر من بلاد الأناضول، بيد أن الأوجاق منذ سنوات لم يصل إليه أي جنود، لذا أصبحنا الآن في قلة وندرة، ومع أن أولاد العرب لدينا عددهم كافٍ، فإن ما شاع من سمعة عساكر الترك وشهرتهم برًّا وبحرًا تجعلنا نريدهم دائمًا بكثرة لدينا، لذا فإننا نتمنى من ولي نعمتنا أن يأذن لنا بتجنيد عدد من العساكر من مدينة إزمير وسائر سواحل بلاد الأناضول، على النحو الذي يراه ولي نعمتنا مناسبًا لحاجتنا.

---

51 في الأصل خمبره ḫumbere: كلمة فارسية، تأتي بمعنى القذيفة الحديدة التي يُملأ فارغها بالمتفجرات، أو التجويف الذي يوضع بين التحصينات ويُملأ بالبارود، وقد أطلقت في مرحلة متأخرة من التاريخ العثماني على مدفع الهاون.

52 يقصد بالروم هنا اليونانيين تحديدًا، وقد ثاروا خلال هذه الفترة تحديدًا 1827-1830، ضد الوجود العثماني، ودعمت هذه الثورة كل الدول الأوروبية من إنكلترا إلى روسيا إلى فرنسا، وكانت سببًا في استقلال اليونان عن الدولة العثمانية بعد ذلك سنة 1830.

وتتكون السفن الفرنسية الخبيثة التي تضرب الحصار على سواحل الجزائر من فرقاطة كبيرة لها بطاريتان، وهي سفينة بطابقين، وفرقاطة ثانية، وسفينتين من نوع بريك[53] وغليوطة[54] أخرى، أي إن مجموعها خمس سفن بحرية قوية، تمضي وقتها ذهابًا وإيابًا قبالة ساحل الجزائر. لم تُثن هذه القوةُ شعلةَ الحماس والشوق في قلوب خدمك للغزو والجهاد، لذا قمنا بتجهيز سفننا التي كانت في ميناء المدينة، وهي فرقاطة صغيرة قديمة وسفينة كروت[55] صغيرة، وأما ما عداهما فهي مجموعة صغيرة من السفن الشراعية الصغيرة والبريك وجميعها إحدى عشرة سفينة، وبالجملة جهزنا ما كان من سفن جهادنا وزودناها بالمجاهدين من عباده المؤمنين بالدين المبين والمطيعين لحضرة سلطاننا العظيم.

متوكلين على الله ومتوسلين برسول الله انطلق المجاهدون على بركة الله في ليلة الثاني عشر من شهر ربيع الأول بعد المغرب ومن الغد في صباح يوم مولد الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - هجمت سفن المجاهدين؛ مثل سفينة التنين ذي الرؤوس السبعة[56]، على سفن الملاعين الكفار التي كانت تظهر في الأفق، وبأمر من الله تعالى، وبخلاف ما كنا ننتظره، هبت ريح معاكسة سعت معها سفننا بكل حماس وجهد إلى ألا تبقى في مجرى هبوبها، وبمنٍّ مِن الله وصلت سفننا إلى أماكن سفن الأعداء، ومن ساعتها أشعلوا النيران وشرعوا في القتال، وحاولوا في أكثر من ثلاث ساعات المواجهة بالمدافع فجعلوا الساحة نارًا، ولمّا أيقن الأعداء أن نسيم النصر اقترب من المسلمين وأن الله قد مكّن للمسلمين في هذه الغزوة، وخافوا من أن يصبحوا فريسة للمجاهدين، رموا ثلاث طلقات فارغة بخيبةٍ عظيمة وحسرة كبيرة، وتولّوا مدبرين مستعينين على ذلك بريح وافقت تحركهم وهم فارّون كما تفر الطير من صيادها، وقد ظلت ثلاث سفن لنا بلا حراك لم تستطع المشاركة في الغزو لأن الريح لم تساعدها فظلت محبوسة لم تصل إلى مرادها في هذه المعركة الضارية. وبعون من خير الناصرين ورعاية روحانية من فخر المرسلين وبقوة خليفة المسلمين لم يمس سفنَنا سوء، ولم نفقد إلا فردًا من العرب أنعم الله عليه بكأس الشهادة، وجرح ثمانية نفرٍ من رجالنا. وبعد مرور شهر وردنا مكتوب من تونس المحروسة وآخر من بلاد النصارى يفيدان أنه، في وقت الغزوة، أصيب أحد كبار قادة سفنهم برصاصة، ولحقت بإحدى سفنهم كورة من عندنا فأشعلتها كما تشتعل نار سقر، وألحقت بالملاعين الكفار خسارة كبيرة، فروي أنه حُمل منهم جرحى ستة وخمسون، وفي رواية أخرى أكثر من ذلك، ونقلوا إلى المستشفيات في مدينة طولون.

أسأل الله أن يديم نصره وتأييده لعساكر المسلمين، وأن يزيد في ذل أعدائه الكافرين آمين بجاه نبيه الأمين. تم تحرير وعرض الحال بكيفيته الصحيحة التي جرت، مع السرور بتقديمها إلى سيدي وولي نعمتي صاحب الدولة والعظمة والسيادة، صاحب الخيرات، ذي الجود الكبير، والهمة العالية.

بتاريخ جمادى الأولى 1243هـ، خادمكم
حسين والي جزائر الغرب المحروسة
ختم: **المتوكل على الرحمن الرحيم**
عبده حسين بن حسن
وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم

---

53 Birk: هي نوع من أنواع السفن التي اشتهرت بخفة حركتها ولها ساريتان.

54 Galyot: إحدى السفن الصغيرة القديمة في الأساطيل العثمانية.
Midhat Sertoğlu, *resimli osmanlı tarihi ansiklopedisi* (İstanbul: İSKİT Yayınevi, 1958), S 112.

55 لم نستطع تبيّن الكلمة على حقيقتها؛ إذ كتبت في الأصل (قروـــه أو قروته أو قرونه) فرأينا أن الأقرب هي أن تكون قروته وباللغة التركية الحديثة korvet، ويقصد بها سفينة حربية شراعية لها ثلاث صوار، ولها ما بين 20-30 مدفعًا، وتحمل على ظهرها قرابة 174 بحارًا. يُنظر: مادة korvet؛ Sertoğlu, S 180.

56 في الأصل كتبت باللغة العثمانيةً "هفت سرازدر"، وقد اضطررنا إلى تفكيك هذا المصطلح لتتلمس الاسم، فوقفنا على: "هفت" heft وهي كلمة فارسية يقصد بها الرقم سبعة و"هفته" HAFTA في التركية الحديثة تعني الأسبوع. أما كلمة "سر" ser الفارسية أيضًا فيقابلها في اللغة التركية الحديثة "باش" baş، وتعني الرأس أو المقدمة، "إزدر" أو الأصح "إژدر" أو باللغة التركية الحديثة ejderha ويقصد بها التنين. فيكون أقرب شيء "التنين ذو الرؤوس السبعة".

نسخة من الرسالة الرابعة
رسالة من حسين باشا داي الجزائر إلى الباب العالي

i.DUiT.00138

المصدر: I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 1243. C. 30. Belge N°1.

الملاحق

الملحق (1)
الصفحة الأولى من النسخة الأصلية للرسالة الأولى التي سلمها السفير الفرنسي إلى الباب العالي

1

Note à la Sub. Porte.

Palais de France 2 aout 1827.

Le soussigné, ambassadeur de France a reçu de sa cour, l'ordre de faire à la Sublime Porte, la communication suivante.

Depuis longtems le Dey d'Alger mettant en oubli les obligations qu'il avait contractées avec le gouvernement Français, violait impunément toutes les règles de la justice & du droit, au préjudice des sujets & des protégés de l'Empereur de France. Ses violences & ses

المصدر: HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02 Belge N°1.

References

المراجع

العربية

كوثراني، وجيه. "مارك بلوخ: من فكرة 'المجتمعات الحزينة' إلى التأريخ لأزمة التحول وأزمنتها، قراءة في كتاب دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ". **تبين**، مج 1، العدد 1 (صيف 2012).

الأجنبية

FO 3\35 correspondence N° 4/5/6/7/8/9/10. (Aug-Oct .1832).

HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02. Belge N° 3.

HR.SYS. Dosya N° 425. Gömlek N°4 Tarih 1827. 07. 02. Belge N° 1.

I. De Testa, Le baron. *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité conclu en 1536, entre Suléyman I et François I, jusqu'à nos jours*. Tome 1. Paris: Editeur E. Leroux Amyot, 1864.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 27. Z. 1242 .Belge N° 2.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 124. R. 07. Belge N° 2.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1242. Z. 27. Belge N° 1.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1243. R. 07. Belge N° 2.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 1.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°73 Tarih 1827. 07. 27. Belge N° 4.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 1243. C. 30. Belge N° 1.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 27. Z. 1243 .Belge N° 2.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 3.

I.DUIT. Dosya N° 138. Gömlek N°75 Tarih 30. Ca. 1243. Belge N° 4.

I.DUIT. Dosya N° 139. Gömlek N°25 Tarih 1249. Ca. 02. N° 1.

I.DUIT. Dosya N° 139. Gömlek N°25 Tarih 1249. Ca. 02. N° 6.

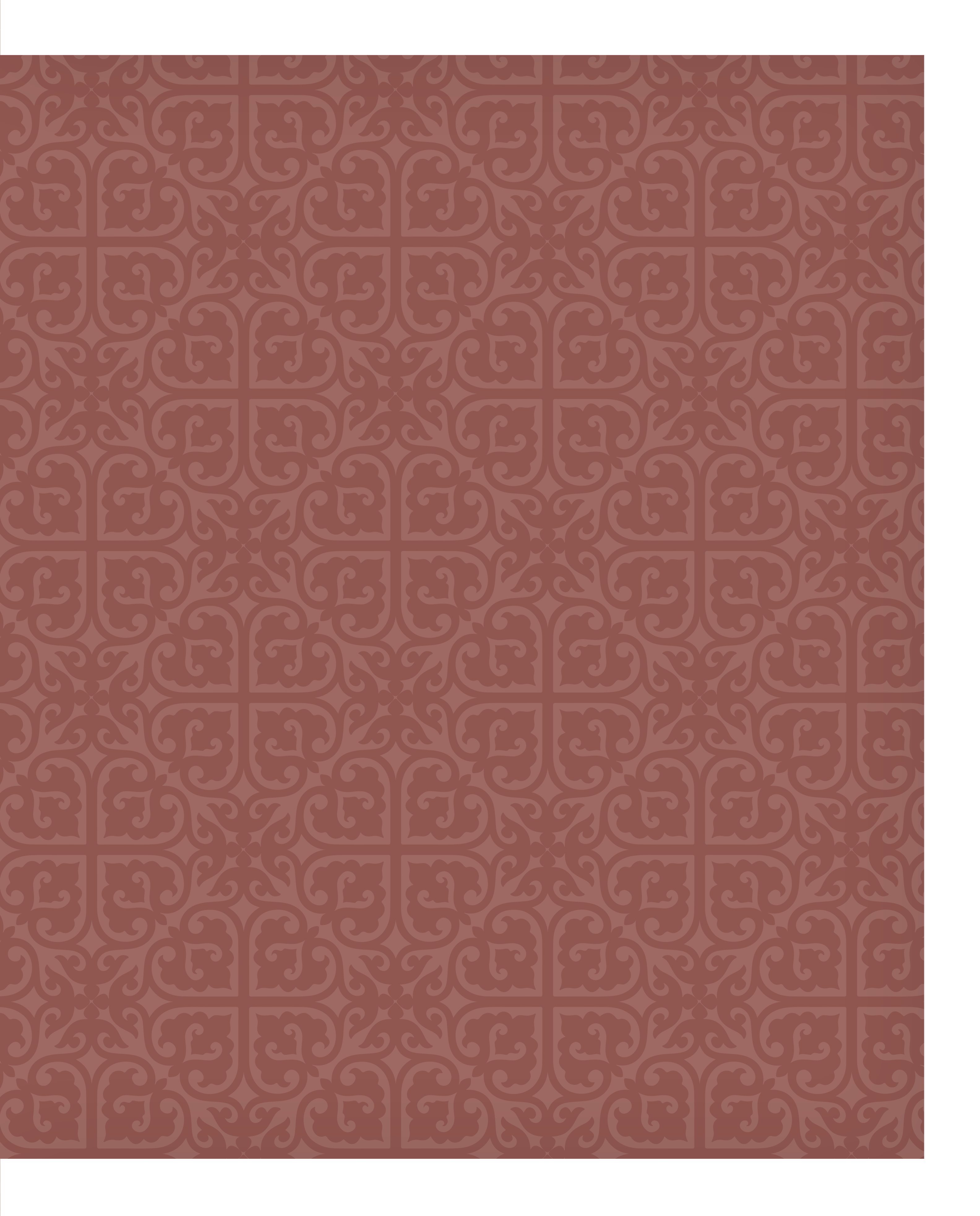
Kuran, Ercüment. *Cezayir Fransızlar tarafından işgal karşısında Osmanlı siyaseti 1827-1847.* İstanbul: yenilik basım evi, 1957.

Paul, Masson. *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque. 1560-1793. Algérie, Tunisie, Tripolitaine, Maroc.* Paris: Editeur Hachette, 1903.

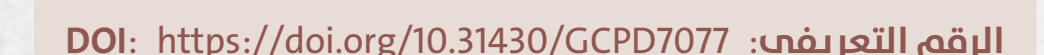
Sertoğlu, Midhat. *resimli osmanlı tarihi ansiklopedisi.* İstanbul: İSKİT Yayınevi, 1958.



ندوة أسطور
Ostour Seminar







الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/GCPD7077

الكتابة التاريخية في مصر

Historical Writing in Egypt

استكمالاً لسلسلة ندوات الكتابة التاريخية في البلدان العربية التي تعتزم عقدها دورية **أسطور** للدراسات التاريخية، عقدت الدورية ندوة "تجربة الكتابة التاريخية في مصر: نظرة إلى المسار ومراجعة الحصيلة" يومي 1 - 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2021. ودارت النـدوة حول مجموعة من المحاور هي المناهج والاتجاهات التاريخية، والتأريخ لمصر القديمة، والأركيولوجيا وتأريـخ الفـن، ومجالات البحث في تاريخ مصر الوسـيط، وقضايـا عثمانية في التاريخ المصري، وكذلـك تاريخ مصر المعاصر وتاريخ الآخر. وقد شـارك في الندوة مجموعة من المؤرخين والباحثين المصريين. وفي هذا العدد، تنشر **أسـطور** القسـم الأول من أوراق هذه الندوة، وستنشر القسم الثاني في العدد السادس عشر.

سلسلة ندوات الكتابة التاريخية في البلدان العربية هي مجموعة من الندوات القطاعية، التي تطرح مجموعة من الأسئلة على الباحثين والمؤرخين العرب، من بينها: كيف كتب المؤرخون تاريخ بلدانهم؟ وما الأسـئلة التي أرّقتهم؟ وما السياقات السياسـية والإبسـتيمية التي قادتهم إلى التركيز على مواضيع دون غيرها؟ وكيف حقّبوا التاريخ وفتّتوه؟ وما الصعوبات التي تواجههم في إثارة مواضيع جديدة؟ وهل اسـتطاعوا التغلّب على فقر المادة التاريخية من خلال الانفتاح على مواد ونصوص جديدة؟ وما صورة انفتاحهم على المدارس الغربية؟

تعتزم **أسـطور** مناقشـة بعض هذه القضايا وغيرها من خلال رصد ما توصّل إليه البحث التاريخـي في البلدان العربية. وتهدف من ذلـك إلى تعميـق النقاش بين المتخصصين في البلد الواحد. وتهدف، أيضًا، إلى مناقشـة التقاطعـات والاختلافات الموجودة في مقاربـة القضايـا التي طُرحـت. ومن ثمّ، تكون بمنزلة أداة أساسـية لإنجاز بحـوث تركيبية عن تطور المعرفـة التاريخية في العالم العربي، بعيدًا عن التعميمات والأفكار المسبقة والصور النمطية التي تشكّلت. أمّا الندوات التي تقترحها الدورية، فهي عبارة عن استبيان يتضمن أسئلة عديدة منمَّطة موجَّهة إلى المتخصصين في حقل الكتابة التاريخية ممن راكموا تجربة بحثية ذات أهمية.

Continuing the series of symposiums on historical writing in the Arab countries, the *Ostour Journal for Historical Studies* held a symposium on "Historical Writing in Egypt: Trajectories and Outcomes" on 1 - 2 November 2021. The symposium revolved around several themes: Curricula and historical trends, the history of ancient Egypt, archaeology and art history, medieval Egyptian history, Ottoman history in Egypt, as well as contemporary Egyptian history and the history of the other in Egypt. A group of Egyptian historians and researchers participated in a symposium and the first section of their papers was published in this issue of *Ostour*. The second section will be published in the sixteenth issue.

Within this framework *Ostour* will soon be organising various focused seminars on historiography in Arab countries: How have historians written the history of their countries? What are the questions that have kept them awake at night? What are the political and epistemological questions that have led them to favour some topics over others? What periodisations have they adopted? What are the difficulties that they face in taking up new topics? Have they been able to overcome the poverty of historical material by considering new items and new texts? How open have they been to western schools of thought? *Ostour* will discuss all these issues and more, in the hope of deepening discussions between experts in each country and establishing points of similarity and difference in their approaches. This will serve as a foundation for complex studies of the development of historical knowledge in the Arab World, avoiding the generalisations, prejudices and stereotypes.

زميلاتي زملائي الأعزاء

أخذت مجلة **أسطور** للدراسات التاريخية على عاتقها القيام بجولة في البحث التاريخي في العالم العربي عبر تنظيم سلسلة من الندوات تهمّ الكتابة التاريخية في البلاد العربية. ليس الغرض من هذه السلسلة عرض مواضيع تاريخية يهتم بها الباحثون بقدر ما هي فرصة للتأمل في الإنتاج التاريخي في الأقطار العربية بغية الوقوف على الاختلافات والتقاطعات في طرائق معالجة القضايا التي تُطرح على المؤرخ غرب الوطن العربي ومشرقه. وكان البدء بالعراق، وقد نشرت المجلة أعمال هذا اللقاء (الذي انعقد في تشرين الثاني/ نوفمبر 2020) على صفحات عددها الرابع عشر.

في هذا التقديم، أريد أن ألحّ على بعض القضايا المهمة وهي ذات صلة بإنتاج المعرفة التاريخية عمومًا.

تتمثل القضية الأولى بأنّ الكتابة التاريخية تتأثر بالسياقات التاريخية التي عاشها المجال، بل إنّ المؤرخ يطرح أسئلة على الماضي انطلاقًا ممّا يعيشه، ومن ثمة كانت الكتابة التاريخية دائمًا متجددة. عندما نتأمل خريطة البحث التاريخي في كل بلد نجدها تتجاوب مع الأسئلة الراهنة، ومن هنا، ما كان لبعض المجالات البحثية أن يبرز للوجود لولا هذه الأسئلة المتجددة. إنّ معرفة الماضي، كما يقول مارك بلوخ، لا يمكن أن تكون مجدية إلا من خلال فهمنا الحاضر والربط على نحوٍ ارتدادي بين الماضي والحاضر لأنّ تلاقيهما هو الذي يفسر التاريخ[1].

وتتمثل القضية الثانية بأنّ البحث التاريخي يتأثر بالأوضاع الإبستيمية التي يعرفها البحث في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ومدى انفتاح المؤرخين في الوطن العربي على التحولات التي يعرفها حقل البحث التاريخي. فلمّا كان الاهتمام دوليًّا بدراسة نمط الإنتاج السائد في البلاد غير الأوروبية، انبرى عدد من المؤرخين في مصر لدراسة هذا الموضوع. وهنا لا بد من الإشارة إلى الدراسة الرائدة لأحمد صادق سعد عن "تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي"، الصادرة سنة 1974، التي اجتهد فيها لتقديم رؤية جديدة عن نمط الإنتاج الآسيوي. والواقع أنّ هذه الدراسة لم تكن الأولى من نوعها، فقد كان أحد المؤرخين الكبار في مصر، وهو عبد الكريم أحمد عزت، أنجز بحثًا في موضوع "الأرض والفلاح"، نشرته الجمعية المصرية للدراسات التاريخية سنة 1974. وقد تناول هذا البحث موضوع تطور ملكية الأرض في مصر على مر العصور.

أمّا القضية الثالثة، فتتمثل بأنّ المعرفة التاريخية وتطورها مرتبطان بمدى توافر الباحثين، ومدى قدرة الجامعة على إنتاج أجيال متجددة، ومأسسة المعرفة التاريخية من خلال إيجاد قنوات لتصريفها.

لقد أُنشئت الجامعة في مصر منذ ما يزيد على قرن من الزمن؛ إذ أُنشئت جامعة فؤاد الأول سنة 1908، أي ثماني سنوات بعد إنشاء دار الفنون في إستانبول. وكان من بين أهم الأقسام التي استقبلت عددًا كبيرًا من الطلاب قسم التاريخ، باعتباره يسير وفق الأهداف المسطَّرة للجامعة التي كان منها "إيجاد طبقة مثقفة من المصريين تدرك أنّ الاستقلال ليس مجرد تحرير الأرض، وإنما هو تحرير الشخصية المصرية والانطلاق بها في مراقي المدنية والحضارة"[2]. كان طلبة التاريخ هم الذين يعكرون مزاج السلطات الاستعمارية البريطانية. وبالرجوع إلى أطروحة فريدريك أبيكسيس التي أعدّها في جامعة مرسيليا سنة 2002 عن "التعليم الأجنبي في مصر والنخب المحلية 1920-1960 الفرنكفونية والهويات الوطنية"، نجد نصًّا مهمًّا في هذا الباب، وهو مستلّ من الرسالة التي وجّهها اللورد لويد Lord Llyod إلى شمبرليان Chamberlian في 6 نيسان/ أبريل 1929؛

1 مارك بلوخ، **دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**، ترجمة أحمد الشيخ (القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، 2012)، ص 28.

2 "نشأة الجامعة وتطورها"، جامعة القاهرة، شوهد في 2022/1/26، في: https://bit.ly/34c1CSc

إذ يقول: "بصفة عامة ليس من ضمن طلاب العلوم والطب الذين سيوظفون مستقبلًا في الدواوين المصرية والمجالس التشريعية أو من ضمن أولئك الذي يحسنون الخطب في التجمعات، ولكنهم طلبة التاريخ والحقوق هم الذين ينبغي ألا يُتركوا لحالهم إذا ما أردنا وضعًا مستقرًّا في البلاد"[3].

ولتعزيز الدرس التاريخي كان من الضروري إيفاد بعثات طلابية إلى الخارج من أجل الدراسة في أوروبا والعودة بمناهج وطرق جديدة في الدرس التاريخي. وفي هذا الباب يذكّرنا الباحث المصري مجدي عبد الحافظ صالح[4] بتسريع وتيرة التواصل مع الجامعات الفرنسية في عدة ميادين، ومن بينها حقل التاريخ منذ ما بعد الحملة الفرنسية على مصر وتزايدها في عهد محمد علي والملوك المصريين. ولعل هذه الظاهرة (ظاهرة إيفاد الطلاب لمتابعة دراستهم في الخارج، لا سيما في مجال التاريخ أو الحقوق) لم تكن ظاهرة تخص مصر وحدها، بل تشمل البلدان الشرقية، بما في ذلك روسيا، حتى إنّ الدراسات سجّلت أنّ الجامعات الفرنسية كان فيها ما بين 50 و60 في المئة من الطلاب الأجانب[5].

وحين عاد هؤلاء الطلاب إلى مصر، بصموا الحياة الجامعية فيها. ولكن ما حدث في مصر - وأتكلّم تحت رقابة زملائي - أنّ عدد الموفدين إلى الجامعات الأوروبية والأميركية تقلّص إلى حدّ بعيد، خاصة عندما شعرت الدولة المصرية بأنّها حققت الغرض من البعثات الطلابية، ولم تعد تعاني نقصًا كبيرًا في أطرها. وكان لذلك تداعياته على مستويات عدة أثّرت في تشكّل بعض الحقول البحثية في مجال التاريخ.

ومهما يكن من أمر، فقد كان من شأن ارتفاع أعداد الباحثين في حقل التاريخ أن يؤثّر في الإنتاج التاريخي كمًّا ونوعًا. وعندما تحقّق الاكتفاء الذاتي من أطر تدريس التاريخ في الجامعة المصرية، وجدنا عددًا كبيرًا من المصريين يشتغلون في مختلف الجامعات العربية في المغرب، وفي بقية بلدان الشمال الأفريقي، وفي بلدان الخليج أيضًا. وقد ترك العديد منهم أثرًا واضحًا في الدراسات التاريخية في هذه البلدان.

والبحث التاريخي مرتبط بدرجة وجود أدوات لتصريف المعرفة التاريخية، من دُور نشر متخصصة في حقل المعرفة التاريخية ومجلات متخصصة. لقد عرفت مصر نوعًا من المأسسة المبكرة للمعرفة التاريخية، ومرة أخرى لا بد من التأكيد على أثر الحملة الفرنسية في هذا الباب. ولا بد أيضًا من التذكير بأنّ أوّل جمعية للبحث التاريخي في مصر أُحدثت سنة 1859 واسمها "جمعية مصر للبحث في تاريخ الحضارة المصرية". وكانت هذه الجمعية، على غرار مثيلاتها التي أُنشئت في مصر في مجالات معرفية مختلفة (مثل جمعية المعارف التي برزت إلى الوجود سنة 1868، والجمعية الجغرافية سنة 1875)، تعمل على تنشيط البحث التاريخي المصري منذ ذلك الحين. وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أنّ مصر سبقت الدولة العثمانية المركزية، بسنوات كثيرة، في تشكيل مثل هذه الجمعيات؛ فجمعية التاريخ العثماني Tarihi Osmani Encemeni لم توجد إلّا في سنة 1910.

لا نعرف الأسباب التي أدّت إلى خفوت نشاط جمعية مصر للبحث في تاريخ الحضارة المصرية، لكننا نعرف أنّ جمعية أخرى أخذت على عاتقها تعميم المعرفة التاريخية منذ سنة 1945، عندما صدر مرسوم للملك فاروق، في 20 تموز/ يوليو 1945، بإحداث الجمعية الملكية للدراسات التاريخية التي تحوّلت بعد الثورة المصرية الأولى، سنة 1952، إلى الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. وقد كانت الوظيفة

3 Frederic Abecassis, "L'enseignement étranger en Egypte et les élites locales 1920-1960: La Francophonie et le identités nationales," Thèse PhD., l'Université Aix Marseille, Marseille, 2000, p. 136, accessed on 19/1/2022, at: https://bit.ly/3fA8Amk

4 Magdi Abdel Hafez Saleh, "Les rapports culturels entre la France et l'Egypte," *Cahiers de l'AIEF*, no. 56 (2004), pp. 57-66.

5 Victor Karady, "La migration internationale d'étudiants en Europe, 1890-1940," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 145 (2002), pp. 47-60.

الأساسية لهذه الجمعية كما هو منصوص عليها في قانون إحداثها، تتلخص في "تنظيم" الدراسات التاريخية في "مصر والوطن العربي" من جهة أولى، وجمع الوثائق والمصادر والمذكرات الخاصة بهما من جهة ثانية، وتعميم المعرفة التاريخية من خلال عقد المحاضرات والمؤتمرات وإصدار مجلة دورية من جهة ثالثة.

وفعلًا، شُرع في إصدار العدد الأول من المجلة سنة 1948. ومنذ ذلك الحين لم تتوقف المجلة عن الصدور إلا فترة قصيرة خلال المدة 1952-1956. والواقع أنّ هذه المجلة كانت بمنزلة منصة مهمة لنشر أبحاث جادّة لمؤرخين مصريين وغيرهم، وتُعتبر منصة لنشر الوثائق والمصادر الغميسة لتاريخ مصر. وللمجلة موقع إلكتروني يمكّن الباحث من الاطلاع على محتويات 25 مجلدًا من أصل 54 مجلدًا أصدرتها المجلة في المدة 1948-2020.

لا أريد أن أطيل عليكم في هذه الورقة التقديمية، وما قصدته منها هو تجذّر البحث التاريخي في مصر، على نحوٍ يدعونا إلى الوقوف عند هذا الإنتاج، والتأمل فيه، وإبراز أهم القضايا التي أثارها.

عندما وجّهنا الدعوة إلى الزملاء كنّا مقتنعين بأنها ستتجاوب مع تطلعاتنا. وهو ما حصل بالفعل؛ فعلى مستوى المشاركين، يساهم معنا في هذه الندوة باحثون من أجيال ثلاثة على الأقل. وعلى مستوى الأوراق المقدمة، وصلت إلينا أوراق مهمة تعالج قضايا متنوعة تراوح بين الإسهام الفردي والإسهام الجماعي في الكتابة التاريخية المصرية، في مختلف الفترات التاريخية. فقد تناولت مداخلات الزملاء وضع الكتابة التاريخية في مصر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأكدت مسألة أساسية تتعلق بتوازي مدارس تاريخية مختلفة في القرن التاسع عشر. وأبرزت ورقة أنّ الجيل الأول من المؤرخين الأكاديميين والمحترفين في مصر كان يسعى إلى دعم بناء الدولة الوطنية في مصر. ويصدق هذا الأمر على جلّ الكتابات التاريخية التي عالجت تاريخ مصر حتى مطلع ستينيات القرن العشرين.

وفي الاتجاه نفسه، سعت ورقة أخرى إلى إبراز مظاهر مشكلة هيستوريوغرافيا في الكتابة التاريخية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، من خلال الوقوف عند حالة تناول شخصية صلاح الدين الأيوبي في الكتابات التاريخية بتوجيه من الحاكمين في البلاد آنذاك.

وبقدر ما حصلنا على أبحاث تتأمل في حصيلة الكتابات التاريخية في القرنين التاسع عشر والعشرين بغضّ النظر عن الحقب التي تناولتها الأبحاث، حصلنا على نصوص تناولت حصيلة البحث في فترات زمنية مختلفة.

بالنسبة إلى الفترة القديمة، وإن لم نظفر ببحث يتيح الوقوف على حصيلة البحث في الإيجيبتولوجيا وسياقات الاهتمام بتاريخ مصر الفرعونية، فإننا ظفرنا بدراسة مهمة جدًّا عن اهتمام المؤرخين المصريين بالفترة الإغريقية والرومانية من تاريخ مصر. وسعت الورقة المكرَّسة لهذا الموضوع إلى تسليط الضوء على جيل من مؤرخي الخمسينيات والستينيات في جامعة فؤاد الأول؛ إذ أبرزت الجهود التي بذلها هؤلاء المؤرخون في رسم مسارٍ خاصّ لهذه الدراسات يتميز من باقي المسارات الدولية، فقد كرّسوا جهودهم لترجمة النصوص القديمة بفضل إجادتهم اللغتين اللاتينية والإغريقية، وتمكّنوا من وضع اللّبنات الأولى لدراسة هذه الفترة من تاريخ مصر.

وكانت غنيمتنا بالنسبة إلى العصور الوسطى جيدة جدًّا، سواء على مستوى الكمّ أو المضمون. ومن بين الأوراق التي استرعت اهتمامنا، على وجه الخصوص، تلك التي تناولت موضوع إعادة كتابة السيرة النبوية عند المؤرخين المصريين في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. وانتبهت الورقة بعد عرضها الخطوط العريضة لهذه الدراسات إلى ربطها بالسياق الثقافي في البلاد العربية، وخاصة مصر، والتراكم الذي حصل على مستوى كتابة السيرة عند المستشرقين.

ومكّنتنا ورقة أخرى من الوقوف عند التطور الحاصل في مجال كتابة التاريخ المملوكي، لا سيما في مستوى عدّته المصدرية والمنظور الشعبي لهذا التاريخ انطلاقًا من القرن التاسع عشر، أي منذ أن تناوله مؤرخون هواة إلى القرن العشرين. ولم يكن في الإمكان أن يجري تناول حصيلة الكتابات التاريخية المصرية حول العصور الوسطى من دون استحضار التراكم الحاصل في مستوى البحث في الحروب

الصليبية؛ إذ سعت دراسة في هذا الموضوع إلى رصد أثر نموّ حركة المدّ القومي في حركة التدوين التاريخي لتلك المسألة، وتحليل انعكاس الأوضاع السياسية اللاحقة بذلك.

وقد أبرزت أوراق أخرى مدى اهتمام المؤرخين المصريين بقضايا تخرج عن الدائرة الجغرافية، واستأثرت باهتمام الجيل الأول من الباحثين؛ إذ عالج الباحثون المصريون قضايا تتعلق بتاريخ الأندلس. وسارت ورقة بحثية في اتجاه استعراض الأبحاث التي أنجزها الدارسون، بدءًا من المؤرخين الهواة، من أمثال محمد عبد الله عنان، إلى جيل المؤرخين الأكاديميين، من أمثال حسين مؤنس ومحمد مختار العبادي والسيد عبد العزيز سالم، الذين كرسوا جهودًا حثيثة للتاريخ الأندلسي، تحقيقًا وبحثًا. وقد أبرزت الدراسة دوافع هذا الاهتمام بالأندلسيات.

ولم تكن الفترة العثمانية لتغيب عن الأوراق البحثية التي قدّمها المشاركون. فقد تناولت ورقة عن اتجاهات كتابة التاريخ العثماني، رؤية هذه التيارات المتعددة في كتابة تاريخ مصر العثمانية، وأثرها في تبلور نخبة جديدة وظهورها في التسعينيات، ممثلةً في ظهور سيمنار القاهرة للدراسات العثمانية، الذي تبنّته الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بإشراف رؤوف عباس ونيللي حنا.

وعالجت ورقة أخرى مسألة الأرشيف العثماني وأهميته في كتابة تاريخ مصر. وبعد تأكيد أهمية وثائق الأرشيف العثماني في كتابة تاريخ مصر، ركزت على التعريف بالدراسات التاريخية التي استفادت من المخزون الأرشيفي العثماني، كل ذلك في أفق التعرّف إلى المشكلة والصعوبات التي يعانيها مستغلّو الأرشيف العثماني نظرًا إلى خصوصياته.

وتعرّضت ورقة أخرى لمسألة الأقليات الأرمنية من منظور الكتابة التاريخية المصرية، من خلال استعراض بعض الكتب التي تناولت القضية الأرمنية، ساعية إلى التعرف إلى منهجها ومدى صدقيتها في التعبير عن توجهها الأيديولوجي أو تبعيتها السياسية. وقد يتساءل المرء عن الأسباب التي تدفع المؤرخين المصريين إلى الاهتمام بقضية الأرمن. وتؤكد الورقة الدور الذي كان لانفتاح الأرشيف المصري واحتوائه على مادة غزيرة تسمح بدراسة هذا الموضوع، كما أنّ الاهتمام به يأتي في سياق سياسي يتميز بسيادة الفكر القومي العروبي والرغبة الجامحة في معرفة الأدوار التي تؤدّيها الأقليات سلبيًا وإيجابيًا.

لم يغب عن الزملاء مسألة الاستخدام السياسي للتاريخ. وكانت هذه القضية حاضرة في جل المداخلات، وقد ركزت عليها ورقة على نحو خاص.

ليس بوسعي أن أعرض كلّ الأوراق الثرية التي وردت علينا، والتي تبين مدى تمكّن أصحابها ومدى تجاوبهم مع الأسئلة التي طرحناها عليهم عند إعداد الورقة المرجعية. أتوجه إلى كل الزملاء بالشكر والتقدير على ما بذلوه من جهود. وأرغب في أن تكون هذه الندوة فاتحة للتعاون مع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ولا سيما مع مجلة **أسطور**؛ إذ نعوّل عليكم في الكتابة فيها وفي إغنائها بأبحاثكم الرصينة، وفي تحكيم الأبحاث التي ترد علينا، والمشاركة، أيضًا، في مؤتمراتنا والإسهام في إثرائها.

ولتسمحوا لي في الأخير أن أتوجه بجزيل الشكر والثناء إلى المدير العام للمركز الدكتور عزمي بشارة على رعايته وتشجيعه، وإلى الزملاء في إدارة الأبحاث وعلى رأسهم الزميل العزيز حيدر سعيد، وإلى الصديق العزيز ناصر سليمان الذي نسّق أعمال الندوة، وإلى زميليّ العزيزين في هيئة التحرير المصغّرة، الدكتورة آيات حمدان والباحث الشاب عمر المغربي. وشكرًا للحضور الكرام على حسن الإصغاء والمتابعة.

عبدالرحيم بنحادة

رئيس التحرير

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/OUXQ1984

حاتم الطحاوي Hatem El-Tahawi (1)

جهود المؤرخين المصريين في دراسة تاريخ الحركة الصليبية

المسارات والتطورات

The Efforts of Egyptian Historians in Studying the History of the Crusades

Processes and Developments

تُعدُّ الحركة الصليبية التي خرجت من الغرب الأوروبي نحو الشرق الإسلامي من أهم مظاهر العلاقات بين العالَمَين الإسلامي والأوروبي في العصور الوسطى، وأحد الإرهاصات المبكرة لحركة الاستعمار الأوروبي في العصر الحديث. وتكمن خطورة هذه الحركة في أنها دفعت المسلمين - وهي أوّل مرة في تاريخهم منذ حركة الفتوح الكبرى - إلى الانتقال من مرحلة الهجوم إلى مرحلة الدفاع، خاصة بعد أنْ بدا أن المشروع الصليبي الاحتلالي إنما جاء لكي يبقى على نحو دائمٍ.

وكان من الطبيعي أن تولي المدرسة التاريخيةُ المصرية هذه الحركةَ اهتمامًا كبيرًا؛ من حيث أسبابها، وتجلياتها، ونتائجها، بالنسبة إلى مصر وفلسطين وبلاد الشام، وذلك بسبب العُمق الاستراتيجي المصري على مر العصور التاريخية، فضلًا عن المكانة الكبرى لمصر في الفكر الصليبي الكاثوليكي بوصفها حجر الزاوية في مشروع الجهاد والمقاومة الإسلامية.

تتناول هذه الورقة مراحل تطور دراسة المؤرخين المصريين للحركة الصليبية، وترصد أثر نمو المد القومي في حركة التدوين التاريخي في ما يتعلق بهذه الحركة، وتحلّل انعكاس الظروف السياسية اللاحقة على زوايا التناول العلمي واختيار نقاط البحث. وتتناول، أيضًا، جهود الرعيل الأول من المؤرخين في التعريف بالحركة الصليبية، مع نقد منتجهم العلمي وتحليله، وتحلل أعمال من عَقِبهم من الباحثين، خاصة المسهمين في ترجمة الوثائق والمصادر التاريخية الصليبية، مع إبراز الفارق بين ترجمات وأخرى من حيث التزامها بالمنهج العلمي، ومتابعة الانتقال من دراسة التاريخ السياسي والعسكري إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وتاريخ الأفكار.

ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن الدراسات التاريخية المصرية لم تتوقف أثناء البحث في فترة الوجود الصليبي في الشرق العربي في القرنَين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديَّين، بل اهتمت بدراسة ما يمكن تسميته بـ "مشروعات ما بعد الصليبية" التي تركَّزت حول ضرورة إسقاط دولة سلاطين المماليك في مصر من أجل السيطرة مجددًا على العالم العربي الإسلامي.

تحاول الورقة تتبّع المقاربة التي أوجدها المؤرخون المصريون بين الحركتَين الصليبية والصهيونية من حيث الهدف الرئيس؛ وهي احتلال فلسطين العربية، ووسائل البقاء، وأساليب المقاومة. وتُعنى كذلك باهتمام المدرسة التاريخية المصرية بالدراسات والأبحاث

1 أستاذ التاريخ الوسيط في كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر.
Professor of Medieval History in the Faculty of Arts at Zagazig University, Egypt.
hatem1453@yahoo.com

الإسرائيلية المتخصصة التي أولَت الحركة الصليبيةَ أهمّيةً كبيرة من أجل الاستفادة منها، خاصة في موضوعات من قبيل الاستيطان والأمن وغيرها.

تعد الدراسات المتعلقة بالحروب الصليبية من أهم المجالات البحثية في المدرسة التاريخية المصرية الحديثة، ويؤكد ذلك الدراسات المبكرة التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي؛ إذ ألّف سيد علي الحريري عام 1899 كتابه **الأخبار السنية في الحروب الصليبية**[2]، فضلًا عن كثافة الموضوعات البحثية المصرية في حقل دراسات الحروب الصليبية وتنوع مجالاتها، واستمرارية المنتج البحثي في هذا المجال حتى يومنا هذا على نحو متصل. ونشير في هذه الورقة إلى مدرسة مصرية متميزة في معالجة تاريخ الحركة الصليبية، وهي مدرسة ترصد وجود عدة أجيال من مؤرخي الحروب الصليبية في مصر: "جيل الرواد"، و"جيل الوسط"، و"جيل الباحثين الجدد".

ولا ريب في أن هذا الاهتمام البحثي المصحوب بغزارة الإنتاج في مجال الحركة الصليبية في المدرسة المصرية للدراسات التاريخية لم يُولد من العدم، بل إنّ هناك أسبابًا منطقية عديدة لذلك؛ كان أولها توجه تلك الحركة الاستعمارية المتسربلة بالدين نحو المقدسات الإسلامية في فلسطين، وما نتج من ذلك من صدمة تاريخية تجلّت في تحول المسلمين، أوّلَ مرة، من موقف الهجوم (حركة الفتوحات الإسلامية) إلى موقف الدفاع عن مقدساتهم على الأرض العربية. فضلًا عن التهديد المباشر لمصر عبر البوابة الشرقية، وهي الممر التاريخي لأعداء هذه البلاد منذ فجر التاريخ. ثمّ إنّ كثافة المادة التاريخية التي دونها المؤرخون المعاصرون للحروب الصليبية في الشرق العربي الإسلامي والغرب المسيحي الكاثوليكي، على حد سواء، قد سمحت بتنوّع المجالات البحثية.

إن السبب الأبرز لذلك، في تصورنا، كان بمنزلة رد الفعل من جانب المدرسة التاريخية المصرية على تعرض العالم العربي لموجة الاستعمار الأوروبي الذي عُدَّ امتدادًا للحركة الصليبية في العصر الوسيط، فضلًا عن تنامي حركة المد القومي والتأثيرات الناصرية التي حاولت استيلاد منقذ أو "مخلّص" جديد. ولا يمكن إغفال نشأة الجامعة المصرية التي بدأت بالاطلاع على ما أنتجه الغرب في مجال دراسات الحروب الصليبية من خلال الأساتذة الأوروبيين الذين خدموا في الجامعة المصرية، والطلاب المبعوثين إلى الجامعات الأوروبية.

تجلّت بداية المدرسة المصرية لدراسة تاريخ الحركة الصليبية في كتاب الحريري، وهو أول مؤلَّف عربي حول الحروب الصليبية. وعلى الرغم من أنّه قد يؤاخذ بدرجة تعمّقه، فإنّه حقق الغرض من كتابته، في وقته، بحسب ما ذكر المؤلف نفسه؛ وهو إصدار مرجع شامل لتاريخ الحروب الصليبية بقلم عربي مسلم أوّل مرة.

بعد ذلك، بدأت المدرسة المصرية في النمو تدريجيًّا بجهود أساتذة الجامعة المصرية التي أُسِّسَت في نهاية عام 1908، وفي طليعتهم الأستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة الذي حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ليفربول عام 1927، ليعود إثر ذلك، ويتدرّج إلى رتبة أستاذ كرسي العصور الوسطى، وهو أوّل من تبوّأ هذه الرتبة من بين الأساتذة المصريين[3].

ويلاحظ المتتبّع لمسيرة محمد مصطفى زيادة العلمية أنّ عطاءه قد سار في مسارَين متوازيَين: الأول هو المسار البحثي؛ إذ قدّم عددًا من البحوث والدراسات المرتبطة بدراسات الحروب الصليبية، أهمها كتابه الصادر عام 1968 بعنوان: **حملة لويس التاسع على مصر وهزيمته في المنصورة**[4]. وقد ظهرت في هذا الكتاب ملامح المدرسة المصرية لدراسات الحركة الصليبية التي قامت على النقد والتحقيق وتنويع المصادر البحثية وتقييمها، مع السعي للتخلص من التأثيرات الغربية التي مجّد أغلبُها عملَ الصليبيين. وشارك زيادة،

2 سيد علي الحريري، **الأخبار السنية في الحروب الصليبية** (القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، 1910).

3 محمد مؤنس عوض، "محمد مصطفى مؤرخًا للحروب الصليبية"، **مجلة بحوث الشرق الأوسط**، العدد 42 (2017)، ص 1-19.

4 محمد مصطفى زيادة، **حملة لويس على مصر وهزيمته في المنصورة** (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، 1961).

أيضًا، في الموسوعة الكبرى عن الحروب الصليبية التي أنتجتها جامعة وسكنسون الأميركية [5] إذ كتب فصلًا عن المماليك ودورهم في الحروب الصليبية. وساهم في مجال تحقيق مصادر تاريخ الحروب الصليبية. فقد حقَّق كتاب **السلوك لمعرفة دول الملوك** عام 1943 لأحمد بن علي المقريزي، وأخرج منه الجزأين الأول والثاني؛ في ثلاثة أقسام بالنسبة إلى كل منهما.

أما المسار الثاني لعطاء زيادة، فجاء من خلال تكوين مجموعة من الباحثين الذين أشرف عليهم في مرحلتَي الماجستير والدكتوراه، وأبرزهم سعيد عبد الفتاح عاشور وحسن حبشي[6] اللذان بدأت معهما المدرسة المصرية في مجال الحروب الصليبية في التبلور عبر إنتاجهما العلمي من ناحية، وتخريجهما العديد من الباحثين النابهين من ناحية أخرى.

جاء بعد محمد مصطفى زيادة تلميذه حسن حبشي الذي يجيد الفرنسية القديمة واللاتينية، وقد حصل على شهادة الماجستير عام 1946 في موضوع "نور الدين والصليبيون"، ثمّ حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة لندن بعد أعوام من البحث والدرس والاتصال بكبار المؤرخين (مثل برنارد لويس وديلافيل). ثمّ عاد حبشي إلى جامعة عين شمس، وتدرّج إلى رتبة الأستاذية[7].

تميز الإنتاج العلمي بالنسبة إلى حبشي بالتنوع المطلوب بين التأليف والترجمة والتحقيق، فقد ألّف العديد من الكتب والبحوث، ثمّ دلف إلى حقل ترجمة المصادر التاريخية للحركة الصليبية، مُقدِّمًا عددًا من الترجمات الدقيقة لعدد كبير من المصادر الأصلية المتعلقة بالحملات الصليبية الأولى والثالثة والرابعة والسابعة. وساهم، أيضًا، في تحقيق العديد من المصادر التاريخية الإسلامية المعاصرة للحركة الصليبية.

ويُعد سعيد عبد الفتاح عاشور علامة بارزة في المدرسة المصرية لتاريخ الحروب الصليبية. وقد حصل على شهادة الدكتوراه عام 1955، ثمّ تبوَّأ كرسي العصور الوسطى بجامعة القاهرة عام 1969. ولعل كتابه الرائد **الحركة الصليبية: صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى** الذي صدر في جزأين عام 1963، كان العمل المصري والعربي الأكثر شمولًا - وربما حتى الآن - بالنسبة إلى تاريخ الحركة الصليبية في المشرق العربي الإسلامي. ولا تخلو مكتبة باحث متخصص منه[8]. وقد واصل عاشور تأليف الكتب والأبحاث المتعلقة بمجال الحروب الصليبية وتحقيق عدد من المصادر التاريخية الإسلامية المعاصرة للفترة الصليبية.

على أنّ الأثر الكبير لسعيد عاشور تجلى عبر تقديمه العديد من الباحثين الجدد في تاريخ الحركة الصليبية. فقد كان لهم أثرٌ مهمّ جدًّا في نقل الاهتمام بالدراسات الصليبية إلى مختلف الجامعات المصرية الأخرى[9]؛ مثل قاسم عبده قاسم، وزبيدة محمد عطا، وحامد زيان، ومحمود الحويري، وعبد الغني عبد العاطي، وغيرهم.

وفي جامعة الإسكندرية، لا يمكن إغفال دور المؤرخ الكبير عزيز سوريال عطية الذي ساهم في الكتابة عن الحروب الصليبية، وحقّق كتاب **الإلمام بالإعلام في ما جرت به الأحكام والأمور المقضية في وقعة الإسكندرية** للنويري الإسكندراني المتوفّى في القرن الرابع عشر الميلادي. هاجر عطية إلى الولايات المتحدة الأميركية، وواصل أبحاثه حول الحركة الصليبية. ويُحسب له تبنّيه تلميذه النجيب جوزيف نسيم يوسف الذي يُعد من أبرز المؤرخين المصريين في مجال الحروب الصليبية حتى صار أستاذ كرسي العصور الوسطى

5 Mustafa M. Ziada, "The Mamluk Sultans to 1293," in: Kenneth M. Setton (ed.), *A History of The Crusades*, vol. 2 (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), pp. 735-758.

6 عوض، ص 4-6.

7 محمد مؤنس عوض، "أ. د. حسن حبشي (1915-2005) مؤرخًا للحروب الصليبية"، **مجلة بحوث الشرق الأوسط**، العدد 44 (2018)، ص 1-24.

8 محمد مؤنس عوض، "أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور (1922-2009م) مؤرخًا للحروب الصليبية"، **مجلة بحوث الشرق الأوسط**، العدد 46 (صيف 2018)، ص 1-34.

9 المرجع نفسه.

بجامعة الإسكندرية، وضرب بسهم وافر في مجال التخصص من خلال مؤلفاته، والباحثين الذين تتلمذوا على يديه، وانتشروا في باقي الجامعات الإقليمية[10].

ومن أهم أعمدة مدرسة الإسكندرية المختصة بالدراسات الصليبية جوزيف نسيم ومحمود عمران ومحمد الشيخ، فقد تتلمذ على يديهم العديد من الباحثين البارزين؛ مثل أسامة زيد، وحسين عطية، وحسن عبد الوهاب، وعلي السيد، وإبراهيم سعيد، ومحمد دسوقي، والباحث الواعد أحمد شعير.

ويُعد الراحل الكبير قاسم عبده قاسم، تلميذ سعيد عبد الفتاح عاشور، أبرز مؤرخي المدرسة التاريخية المصرية إسهامًا في دراسة تاريخ الحركة الصليبية، فقد اهتم بالخلفيّة الأيديولوجية لهذه الحركة متتبعًا جذورها في المجال الغربي الكاثوليكي، وله في ذلك عدّة مؤلفات وترجمات. وهو أول من درس تاريخ الحروب الصليبية بناءً على مستويات جديدة عبر الاعتماد على المصادر الأدبية؛ مثل الشعر، والتراث الشعبي[11].

ولم يقتصر الإنتاج العلمي على جيل الرواد من المؤرخين المصريين الكبار والمختصين بعصر الحروب الصليبية، بل اتسع هذا الإنتاج من خلال جيل الوسط الذي واصل البحث في ظل وفرة المادة العلمية التي أصبحت متاحة إلى حد بعيد، فضلًا عن الاهتمام بزيادة البعثات العلمية إلى أوروبا، وهو ما أنشأ إنتاجًا جديدًا على مستوى المنهج وطريقة التناول.

وهكذا، برز جيل جديد من الباحثين في تاريخ الحروب الصليبية، ولا سيما حسين عطية[12]، وحسن عبد الوهاب[13]، ومؤنس عوض، وغيرهم، وقد ساهموا في فتح آفاق جديدة في دراسة العلاقات بين المسلمين والصليبيين.

ولا بد من أن ننظر في الإنتاج العلمي لمؤنس عوض الذي ألّف عددًا كبيرًا من الكتب والبحوث في مجال الحروب الصليبية؛ من حيث الكم، وتنوع الموضوعات. فقد ألف وحده أكثر من ستين كتابًا، وزادت بحوثه على المئة، وخصَّ صلاح الدين الأيوبي وحده باثني عشر كتابًا، وأعدّ مؤلَّفًا تتبع فيه بإسهاب وتفصيل شديدين جهود عشرات الباحثين المصريين المتخصصين في مجال تاريخ الحروب الصليبية[14].

وبعد جيلَي الرواد والوسط نمَا الإنتاج العلمي للمدرسة المصرية في ما يخص عصر الحروب الصليبية، بجهود عدد كبير من الباحثين الواعدين الذين تتلمذوا على أيدي الأجيال السابقة، وساعد على ذلك انتشار الجامعات في شتى أنحاء مصر؛ حيث يوجد في كل محافظة جامعة، إضافةً إلى جامعة الأزهر العريقة المنتشرة فروعها في جل المحافظات المصرية.

---

10 محمد مؤنس عوض، "أ. د. جوزيف نسيم يوسف (1925-1993م) مؤرخًا للحروب الصليبية"، **مجلة بحوث الشرق الأوسط**، العدد 47 (تشرين الأول/ أكتوبر 2018)، ص 1-18.

11 **دراسات في تاريخ العصور الوسطى: بحوث مهداة إلى الأستاذ الدكتور قاسم عبده قاسم بمناسبة بلوغه الستين عامًا**، تحرير حاتم الطحاوي (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية، 2003)، ص 5-22.

12 من الإنتاج العلمي للأستاذ الدكتور حسين محمد عطية، ينظر: حسين محمد عطية، **إمارة أنطاكية الصليبية والمسلمون 1171-1286م/ 567-666هـ** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989)؛ "مجلس نابلس 23 يناير 1120 وأحوال مملكة بيت المقدس الصليبية"، **حولية التاريخ الإسلامي والوسيط**، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص 39-66.

13 من الإنتاج العلمي للأستاذ الدكتور حسن عبد الوهاب حسين، ينظر: حسن عبد الوهاب حسين، **تاريخ جماعة الفرسان التيوتون في الأراضي المقدسة: حوالي 1190-1291م/ 586-690هـ**، تقديم جوزيف نسيم يوسف، دراسات في تاريخ الحركة الصليبية 1 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989)؛ "وثيقتا اتفاق السلام بين الجماعات الرهبانية العسكرية 9 أكتوبر 1258م، 13 مارس 1275م دراسة وتحليل"، في: **دراسات في تاريخ الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى: المجتمع الصليبي في بلاد الشام** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص 180-212.

14 محمد فوزي رحيل، **دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وعلاقاتها بالشرق: كتاب تذكاري مهدى تكريمًا للأستاذ الدكتور محمد مؤنس عوض** (القاهرة: مكتبة الآداب، 2013)، ص 7-27.

وساعد "الانفجار المعرفي" في ظل عصر الإنترنت على الحصول على مصادر الحروب الصليبية بلغاتها الأصلية، وما تُرجم منها إلى اللغات الأوروبية الحديثة، فضلًا عن النشاط السابق لجيلَي الرواد والوسط في عملية ترجمة المصادر التاريخية الصليبية.

وكان لثورة الاتصالات وظهور مواقع التواصل الاجتماعي دورٌ لا يُنكر في تطور المدرسة المصرية لدراسات الحروب الصليبية، في ظل طوفان المواقع الإلكترونية المهتمة بالحروب الصليبية. وفي وقت لاحق، ظهر موقع الـ "فيسبوك". وأنشأ الباحثون المصريون صفحات علمية خاصة بتاريخ العصور الوسطى عمومًا، وتاريخ الحروب الصليبية خصوصًا. وساعدت هذه المواقع على توافر المصادر التاريخية المختصة بتكلفة قليلة، وعلى معرفة أحدث الإصدارات والوصول إليها، سواء كان ذلك في صورة إلكترونية مجانية أو مدفوعة.

واهتم الباحث محمد فوزي رحيل بهذا الموضوع منذ وقت مبكّر من "ثورة الإنترنت"، وكتب مقالًا في المجلة التاريخية المصرية عام 2006 بعنوان "مدخل إلى المواقع المهتمة بالحروب الصليبية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)"[15]. وفتح بمقاله الطريق أمام الباحثين، فقد أرشدهم إلى المواقع المتعلقة بموضوع الدراسة، وطرق الاستفادة منها، وبخاصة المواقع المرتبطة بالمجلات العلمية العالمية، بما تحتويه من روابط للعديد من البحوث المتخصصة، وفي صدارتها موقع Jstor الشهير.

ويمكن الخروج بالعديد من الملاحظات على مجمل جهود المؤرخين المصريين في دراسة تاريخ الحركة الصليبية، وأُولى هذه الملاحظات أنّ إنتاج الرعيل الأول تناول الظاهرة الصليبية تناولًا عامًّا وشاملًا، لكنه لم يُعنَ بالتفاصيل الدقيقة، وهذه سمة غالبة على المحاولات العلمية الأولى في حقل جديد من حقول الدراسات التاريخية. غير أن الجيل التالي طوّروا جهود من سبقهم، ودفعوا بها بعيدًا عن التاريخ السياسي والعسكري من أجل آفاق أكثر رحابة في مجالات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وبعد ذلك، ساهم كلٌّ من الباحثين حاتم الطحاوي[16]، وحسين عطية[17]، ومحمد رحيل[18] في الكشف عن المصادر التاريخية الصليبية التي كانت مستغلقة على الباحثين العرب؛ مثل "مجموعة تشريعات وقوانين مملكة بيت المقدس"[19]. وتميزت الترجمات العربية للمصادر التاريخية الخاصة بالحملات الصليبية على فلسطين وبلاد الشام ومصر برصانتها العلمية، وقد قام بها كل من حسن حبشي[20]، وقاسم عبده قاسم[21]، وحسين عطية [22]، وحسن عبد الوهاب، وحفلت بالعديد من الهوامش والتعليقات التي أَثْرَت النص الأصلي؛ ما ساهم في تميّزها الكبير مقارنةً بما أخرجه الراحل الدكتور سهيل زكار في **الموسوعة الشاملة للحروب الصليبية**.

---

15 محمد فوزي رحيل، "مدخل إلى المواقع المهتمة بالحروب الصليبية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)"، **المجلة التاريخية المصرية**، مج 44، العدد 2 (2007)، ص 170-208.

16 حاتم الطحاوي، "القانون البحري لمملكة بيت المقدس الصليبية: قراءة في مجموعة قوانين مملكة بيت المقدس"، **مجلة كلية الآداب**، مج 58، العدد 4 (تشرين الأول/ أكتوبر 1998)، ص 477-529.

17 حسين محمد عطية، **تشريعات الصليبيين: دراسات في قوانين أنطاكية ومملكة بيت المقدس الصليبية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2012).

18 محمد فوزي رحيل، "قانون التأمين على خيل الحرب في مملكة بيت المقدس الصليبية: قراءة في مجموعة قوانين بيت المقدس"، **حولية سيمنار التاريخ الإسلامي والوسيط**، العدد 1 (2011)، ص 297-323.

19 Auguste-Arthur Beugnot, (ed.), "Livre des Assises de Jerusalem," Lois I-II, in: *Recueil des historiens des croisades* (Paris: Imprimerie Royale), 1841-1843.

20 من نماذج ترجمات حسن حبشي، ينظر: جان دي جوانفيل، **القديس لويس: حياته وحملاته على مصر والشام: مذكرات جوانفيل**، ترجمة وتعليق حسن حبشي (القاهرة: دار المعارف، 1968)؛ وليم الصوري، **الحروب الصليبية**، أربعة أجزاء، ترجمة حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991-1995).

21 من نماذج ترجمات قاسم عبده قاسم، ينظر: يوشع براور، **عالم الصليبيين**، ترجمة قاسم عبده قاسم ومحمد خليفة حسن (القاهرة: دار المعارف، 1981)؛ نورمان كانتور، **قصة حضارة بداية ونهاية**، ترجمة قاسم عبده قاسم، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، 1982) .

22 ترجم حسين محمد عطية المُؤلّفين التاليين: ريموندا جيل، **تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس**، ترجمة حسين محمد عطية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989)؛ بطرس توديبود، **تاريخ الرحلة إلى بيت المقدس**، ترجمة حسين محمد عطية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1998).

ولا يمكن إغفال تأثير المناخ السياسي في أعمال المؤرخين المصريين المتعلقة بالتأريخ لحقبة الحروب الصليبية، مثل تلك الأعمال المتعلقة بالمد القومي، والأفكار المتعلقة بالعروبة، وخيار المقاومة، وخيار الصلح مع الكيان الصهيوني. فقد أدرك المؤرخون المصريون مبكرًا أنّ حركة الاستعمار الأوروبي في العصر الحديث امتداد للحركة الصليبية في العصر الوسيط، حتى إنْ تأثر بعضهم بالمصطلحات السياسية الجديدة. ونجد كتبًا في مرحلة الستينيات تحمل عنوان "الشرق الأوسط والحروب الصليبية" و"العدوان الصليبي والرأي العام الغربي". كما نجد كتبًا وأبحاثًا تتناول البطل المخلص صلاح الدين الأيوبي في مواجهة الحركة الصليبية، ودوره في تحرير القدس، مع تركيز كبير على كونه عربيًا وليس كرديًا؛ في محاولة للاستجابة لتنامي الفكر العروبي، وفي محاولة استدعاء دور مشابه لجمال عبد الناصر في مقاومة الحركة الصهيونية في فلسطين.

والمثير في الأمر أننا نجد، بعد انتهاء الفترة الناصرية في مصر بالفشل في مواجهة التهديد الصهيوني، وتحوّل السياسة المصرية في عهد الرئيس السادات إلى المهادنة وعقد اتفاقيات السلم مع إسرائيل، تأثيرَ ذلك في اختيارات الباحثين المتخصصين في دراسة الحركة الصليبية، من ذلك كتب وأبحاث تتناول المعاهدات السلمية والهدن بين المسلمين والصليبيين، وأبحاث تثمّن دور السلطان الكامل الأيوبي الذي قدّم القدس على "طبق من ذهب" إلى صديقه الإمبراطور فريدريك الثاني في ما عُرِف بنتائج الحملة الصليبية السادسة عام 1229م.

ومن أهم إيجابيات المدرسة التاريخية المصرية في تناولها الحركةَ الصليبية أنها أدركت مبكرًا التشابه في الأحداث والأهداف والأغراض بينها وبين الحركة الصهيونية الحديثة. ولم يكتفِ بعض الباحثين المصريين بذلك، بل رصدوا أيضًا اهتمام الباحثين الإسرائيليين بتاريخ الحروب الصليبية ومحاولة الاستفادة من دروسها من أجل استمرار احتلال الأرض العربية في فلسطين.

لقد أدرك الباحثون المصريون أنّ وجود "دولة إسرائيل" لا يختلف كثيرًا عن "مملكة بيت المقدس الصليبية"، وعضد ذلك اهتمام مراكز البحث الإسرائيلية بعصر الحروب الصليبية اهتمامًا كبيرًا، وظهور عدد من أعلام المؤرخين اليهود الذين تعمّقوا في مجال التخصص لتقديم المشورة لدوائر السياسة الإسرائيلية من أجل حل مشكلات الحاضر في ضوء تجارب الصليبيين في الماضي؛ وذلك بالنظر إلى أوجه الشبه بين التجربتين، ومن ثم برز منهم عدد من الباحثين؛ مثل يوشع براور، وبنيامين كيدار، وأرييه جرابوا.

وقد دفع هذا الاهتمام المبالغ فيه باحثين مصريين إلى وضع التجربة الإسرائيلية تحت مجهر البحث العلمي، فأجروا عددًا من الدراسات حول المؤرخين الإسرائيليين المتخصصين، من أجل إبراز هدفهم من الاهتمام بدراسة تاريخ الحروب الصليبية، المتمثل في إطالة أمد دولتهم عبر الاستفادة من التجربة الصليبية السابقة.

وأول من أشار إلى ذلك جوزيف نسيم في بحثه عام 1967، مؤكّدًا أنَّ "الصهيونية امتداد طبيعي للاستعمار الصليبي"[23]. وقد عمّق قاسم عبده قاسم هذا النوع من الدراسات من خلال دراسته القيّمة "الرؤية الصهيونية للتاريخ: رؤية إسرائيلية للحروب الصليبية"[24]؛ إذ أوضح بجلاء الموقف الصهيوني من هذه الحركة الذي يتمثّل في تيارات ثلاثة رئيسة:

- أولًا: محاولة تصوير الاضطهادات التي أوقعها الصليبيون باليهود في أوروبا الغربية على أنها حلقة ضمن سلسلة ما يطلقون عليه "معاداة السامية"، وهي الظاهرة التي اختلقوها، وروّجوا لها؛ ليبتزوا بها "ضمير العالم"، وأن تلك الحملات الصليبية كانت امتدادًا لهذا "المسلسل" المسمّى بمعاداة السامية.

23 جوزيف نسيم، "الصهيونية في فلسطين امتداد للحروب الصليبية"، **مجلة العهد الجديد**، العدد 145 (16 أيار/ مايو 1967)، ص 19-38.

24 قاسم عبده قاسم، **رؤية إسرائيلية للحروب الصليبية** (القاهرة: دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع، 1983).

❁ ثانيًا: محاولة سرقة التاريخ العربي في فلسطين والأراضي الغربية من خلال محاولة اختلاق دور تاريخي لليهود في التصدي للعدوان الصليبي على نحو يوحي بأن اليهود هم أصحاب الأرض، وأنهم تعرضوا للعدوان، ودافعوا عن البلاد مثلما فعل العرب، وهو أمرٌ يحاولون من خلاله تأكيد حق اليهود التاريخي المزعوم في الأراضي العربية.

❁ ثالثًا: دراسة الكيان الصليبي مع التركيز على المشكلات التي أدت إلى فشله بوصفه كيانًا دخيلًا، ودراسة احتمالات نجاح الكيان الصهيوني المشابه مع مراعاة المتغيرات والثوابت في الحركة التاريخية من ناحية، والعلاقات الدولية من ناحية أخرى. وعلى الرغم من ذلك، فإن الموقف اليهودي من الحركة الصليبية لا يتمثل في تلك التيارات الثلاثة فقط، وإنما هناك تيارات أخرى فرعية أقل أهمية تختلف من باحث يهودي إلى آخر، بحسب الرؤية الشخصية والخلفية الثقافية الذاتية لكل منهم. فبعضهم، مثلًا، اهتمّ بإجراء بعض الإسقاطات المعاصرة على الكيان الإسرائيلي في مسائل الأمن والعلاقات بالدول المجاورة، وبعضهم استغلّ أحداث الصراع بين الوزيرين شاور وضرغام في الفترة الفاطمية، لترويج الأكاذيب التاريخية؛ مثل عدم قدرة المصريين على القتال. ومنهم من يحاول أن ينال من أبطال التاريخ العربي الإسلامي في فترة الحروب الصليبية عبر التقليل من شأن عبقريتهم العسكرية والتاريخية، مثلما تحدث بعضهم عن صلاح الدين الأيوبي.

ويحاول قاسم عبده قاسم أن يوضح فكرته بطريقة عملية في الجزء الثاني من كتابه؛ إذ يختار أحد الباحثين اليهود الذين يمثلون الاتجاه السائد لدى الباحثين الإسرائيليين أثناء تناولهم هذه القضية، بوصفه نموذجًا للموقف اليهودي من هذا الحدث التاريخي. وقد وقع اختياره على المؤرخ الإسرائيلي المعاصر يوشع براور "أستاذ تاريخ العصور الوسطى في الجامعة العبرية في القدس". وكان لاختياره أسباب عدة؛ منها أن موقفه من حوادث اضطهاد يهود أوروبا على أيدي الصليبيين يتخذ الخط الصهيوني نفسه الذي يتعلق بفكرة أمة الشهداء، على الرغم من أن اضطهاد يهود أوروبا هو حدث منفصل عن الحركة الصليبية، وقد أورد المؤلف تفاصيل ذلك. ثمّ إنّ يوشع لا يترك فرصة واحدة من أجل محاولة اختلاق دور تاريخي لليهود في خضم أحداث الحركة الصليبية، ويركز على دراسة الكيان الصليبي وفقًا لمصطلحات إسرائيلية، وهو بذلك ينتمي إلى التيار الذي يحاول أن يجري بعض الإسقاطات المعاصرة على الكيان الصهيوني، في ظل دراسته للكيان الصليبي في العصور الوسطى؛ إذ يستخدم مصطلحات تتعلق بالهواجس الإسرائيلية مثل الأمن، والحدود الطبيعية، ومشكلة الموارد البشرية. وكذلك هي علاقة الكيان الصليبي بالظهير الأوروبي المساند له، وعلاقته العسكرية بالجموع العربية المحيطة والمعادية له[25].

وعالج مؤنس عوض الموضوع نفسه عام 2015 في كتابه "المؤرخون الإسرائيليون والحروب الصليبية" الذي اهتم فيه بدراسة أعمالٍ وأفكارٍ لثلاثة مؤرخين إسرائيليين بارزين في دراسات عصر الحروب الصليبية؛ هم يوشع براور، وبنيامين كيدار، وأربيه جرابوا.

وبصفة عامة يمثل المؤرخون الإسرائيليون تيارًا خاصًا من بين مؤرخي الحروب الصليبية المحدثين. فقد اهتموا بالتاريخ الاستيطاني للصليبيين في فلسطين، وبالقلاع الصليبية، وحدود مملكة بيت المقدس الصليبية الجنوبية والشمالية على نحو خاص؛ من أجل استخلاص الدروس المستفادة من تجربة الصليبيين في بلاد الشام على مدى القرنَين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديَّين.

وقد رصد مؤنس الإنتاج العلمي لبراور (1917-1990)، وخلص إلى عدة أمور؛ منها: اهتمام براور الشديد بمدينة القدس في عصر الحروب الصليبية، وتعمّده اختلاق دور غير موجود لليهود في ذلك الوقت، من خلال صياغته مقالًا بعنوان "إعادة استقرار اليهود في بيت المقدس" بعد حرب عام 1967، وهو ما يوضّح الأثر السياسي في الإنتاج البحثي له. وأثبت الباحث الإسرائيلي، أيضًا، على نحو لا يدع مجالًا للشك، أن الحروب الصليبية الوسيطة هي طليعة مبكرة لحركة الاستعمار الأوروبي الحديث. وامتد نشاطه البحثي

25 قاسم عبده قاسم، **القراءة الصهيونية للتاريخ: الحروب الصليبية نموذجًا** (القاهرة: دار الهلال، 2005).

إلى حدود مملكة الصليبيين الجنوبية مع مصر، وإلى تأثّر سيناء بالحروب الصليبية عبر عدة أبحاث، صدرت خلال الأعوام 1956 و1958 و1963. وإثر ذلك، حدث العدوان الصهيوني على البلاد العربية؛ ومن ثمّ فقدت مناطق سيناء وغزة والجولان والضفة الغربية لنهر الأردن. وهذا يوحي بدور براور في التمهيد العلمي لهذا العدوان.

أما بنيامين كيدار، وهو يهودي تشيكيّ الأصل وُلِد عام 1938، فكان تلميذًا ليوشع براور، وقد شارك المؤرخين الإسرائيليين في الاهتمام بتجربة الحروب الصليبية وتقديم "حصاد" تلك المرحلة إلى صناع القرار السياسي في إسرائيل؛ من أجل تجنب أخطاء الصليبيين في العصور الوسطى في "مسرح الأحداث" نفسه؛ وهكذا، ليس في الإمكان فصل بحوثه عن دائرة خدمة السياسة الإسرائيلية. وقد ساعد على شهرته الدولية إتقانه لغات كثيرة؛ منها الإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية. وقد كتب بها جميعًا أبحاثًا في مجال التخصص، وشارك بها في مختلف المؤتمرات الدولية.

وآخر المؤرخين الإسرائيليين البارزين في مجال الحروب الصليبية أريبه جرابوا "أستاذ تاريخ العصور الوسطى في جامعة حيفا"، وهو من أصل مَجريّ، وقد وُلِد عام 1930. وبرز إنتاجه البحثي المهتم بالحروب الصليبية من خلال بحوث في تاريخ مملكة بيت المقدس ورحلات الحج إلى فلسطين في العصور الوسطى. وقد ألقى أضواء كاشفة على العمارة الحربية الصليبية، وبخاصة ما قام منها في شمال مملكة بيت المقدس في صورة قلاع الصُبَيْبَة ونمرود التي جعلت للصليبيين عينًا على دمشق، وأمّنت سيطرتهم على مصادر المياه في هضبة الجولان. وأفاض كذلك في إلقاء الضوء على الاضطهادات التي تعرّض لها اليهود خلال الحملة الصليبية الأولى[26].

وبسبب خطورة الرؤية اليهودية للحروب الصليبية، اتجه المؤرخون العرب إلى ترجمة بعض أعمال المؤرخين اليهود المعاصرين، ومنها ترجمة قاسم عبده قاسم لكتاب يوشع براور **عالم الصليبيين**، وكذا ترجمة عبد الحافظ البنا - رحمه الله - لكتابه **مملكة بيت المقدس الصليبية وحركة الاستعمار الأوروبي في العصور الوسطى**[27].

لقد تبيّنت جهود المؤرخين المصريين في حقل دراسة تاريخ الحركة الصليبية، وهي جهود امتدت إلى أكثر من قرن من الزمان متمثّلةً في أجيال متعاقبة قدّمت مئات الكتب والبحوث العلمية التي تنوعت في موضوعاتها وأدواتها ومناهجها، مسلّطة أضواء كاشفة على تلك الحقبة المفصلية من تاريخ الشرق العربي الإسلامي، والتي ما زالت تلقي بظلالها على واقعنا العربي المعاصر.

أخيرًا، يمكن القول إن السمة العامة والغالبة التي ميزت الدراسات التاريخية المصرية في حقل دراسات الحركة الصليبية أنها قد اتصفت، في معظمها، بالرصانة العلمية والأكاديمية، ولم تنزلق إلى مسارات الخطاب الديني "الزاعق" الذي اتصفت به معظم الكتابات غير الأكاديمية.



26 محمد مؤنس عوض، **المؤرخون الإسرائيليون والحروب الصليبية** (القاهرة: مكتبة الآداب، 2015).

27 يوشع براور، **الاستيطان الصليبي في فلسطين**، ترجمة عبد الحافظ البنا (القاهرة: عين للبحوث والدراسات الإنسانية، 2001).

المراجع

References

العربية

براور، يوشع. **عالم الصليبيين**. ترجمة قاسم عبده قاسم ومحمد خليفة حسن. القاهرة: دار المعارف، 1981.

______. **الاستيطان الصليبي في فلسطين**. ترجمة عبد الحافظ البنا. القاهرة: عين للبحوث والدراسات الإنسانية، 2001.

توديبود، بطرس. **تاريخ الرحلة إلى بيت المقدس**. ترجمة حسين محمد عطية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1998.

جوانفيل، جان دي. **القديس لويس: حياته وحملاته على مصر والشام: مذكرات جوانفيل**. ترجمة وتعليق حسن حبشي. القاهرة: دار المعارف، 1968.

جيل، ريموندا. **تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس**. ترجمة حسين محمد عطية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989.

الحريري، سيد علي. **الأخبار السنية في الحروب الصليبية**. القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، 1910.

رحيل، محمد فوزي. "قانون التأمين على خيل الحرب في مملكة بيت المقدس الصليبية: قراءة في مجموعة قوانين بيت المقدس". **حولية سيمنار التاريخ الإسلامي والوسيط**. العدد 1 (2011).

______. "مدخل إلى المواقع المهتمة بالحروب الصليبية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)". **المجلة التاريخية المصرية**. مج 44، العدد 2 (2007).

______. **دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وعلاقاتها بالشرق: كتاب تذكاري مهدى تكريمًا للأستاذ الدكتور محمد مؤنس عوض**. تحرير حاتم الطحاوي. القاهرة: مكتبة الآداب، 2013.

دراسات في تاريخ العصور الوسطى: بحوث مهداة إلى الأستاذ الدكتور قاسم عبده قاسم بمناسبة بلوغه الستين عامًا. تحرير حاتم الطحاوي. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية، 2003.

زيادة، محمد مصطفى. **حملة لويس على مصر وهزيمته في المنصورة**. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، 1961.

الصوري، وليم. **الحروب الصليبية**. ترجمة حسن حبشي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991-1995.

الطحاوي، حاتم. "القانون البحري لمملكة بيت المقدس الصليبية: قراءة في مجموعة قوانين مملكة بيت المقدس". **مجلة كلية الآداب**. مج 58، العدد 4 (تشرين الأول/ أكتوبر 1998).

عطية، حسين محمد. **إمارة أنطاكية الصليبية والمسلمون 1171-1286م/ 567-666هـ** . الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989.

______. **تشريعات الصليبيين: دراسات في قوانين أنطاكية ومملكة بيت المقدس الصليبية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2012.

عوض، محمد مؤنس. "أ. د. جوزيف نسيم يوسف (1925-1993م) مؤرخًا للحروب الصليبية". **مجلة بحوث الشرق الأوسط**. العدد 47 (تشرين الأول/ أكتوبر 2018).

______. "أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور (1922-2009م) مؤرخًا للحروب الصليبية". **مجلة بحوث الشرق الأوسط**، العدد 46 (صيف 2018).

______. "أ. د. حسن حبشي (1915-2005) مؤرخًا للحروب الصليبية". **مجلة بحوث الشرق الأوسط**. العدد 44 (2018).

______. "محمد مصطفى مؤرخًا للحروب الصليبية". **مجلة بحوث الشرق الأوسط**. العدد 42 (2017).

______. **المؤرخون الإسرائيليون والحروب الصليبية.** القاهرة: مكتبة الآداب، 2015.

قاسم، قاسم عبده. **رؤية إسرائيلية للحروب الصليبية**. القاهرة: دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع، 1983.

______. **القراءة الصهيونية للتاريخ: الحروب الصليبية نموذجًا.** القاهرة: دار الهلال، 2005.

كانتور، نورمان. **قصة حضارة بداية ونهاية**، ترجمة قاسم عبده قاسم. القاهرة: دار المعارف، 1982 .

"مجلس نابلس 23 يناير 1120 وأحوال مملكة بيت المقدس الصليبية". **حولية التاريخ الإسلامي والوسيط**، كلية الآداب. جامعة عين شمس.

نسيم، جوزيف. "الصهيونية في فلسطين امتداد للحروب الصليبية". **مجلة العهد الجديد.** العدد 145 (16 أيار/ مايو 1967).

الأجنبية

Setton, Kenneth M. (ed.). *A History of The Crusades*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

Beugnot. Auguste-Arthur. *Recueil des historiens des croisades*. Paris: Imprimerie Royale, 1841-1843.

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/NDOF3896

أحمد زكريا الشلق | Ahmed Zakariya El Shelek[1]

المدرسة الأكاديمية وتطور الكتابة التاريخية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين

The Academic School and the Development of Historical Writing in Egypt in the First Half of the Twentieth Century

-1-

من الضروري أن نوضح، في البداية، أنّ الكتابة التاريخية في مصر الحديثة والمعاصرة قد عرفت أشكالًا وطرائق وأساليبَ مختلفة من الكتابة، بدءًا من مرحلتها التقليدية حتى مرحلة الكتابة العلمية، وشهدت أجيالًا من المؤرخين، هواةً ومحترفين، وربما كان أحدثهم جيل المدرسة الأكاديمية، الذي تبنّى منهج البحث العلمي وطبّقه، وقد برزت هذه المدرسة في أوائل القرن العشرين. واستمرت على ما هو معروف، حتى استقرت "مهنة التأريخ" وصارت نشاطًا فكريًا قائمًا بذاته يحترفها متخصصون ممّن درسوا التاريخ دراسة علمية أكاديمية، سواء في الجامعات الأوروبية أو في الجامعات المصرية، ثم اشتغلوا بتدريس التاريخ وقدّموا فيه أعمالًا علمية، وصار التأريخ مجال مهنتهم تدريسًا وتأليفًا.

وينصرف معنى "الأكاديمية" إلى دراسة التاريخ علمًا له منهج وأسلوب في البحث ورؤى في التحليل والتفسير، استنادًا إلى أسس علمية أصبح معترفًا بها على مستوى العالم في نطاق إحدى المؤسسات أو الهيئات العلمية الأكاديمية، وعادة ما يكون الكاتب قد عمل فيها في التدريس أو البحث العلمي، وقدّم نتاجًا علميًا ومعرفيًا على هذا الأساس.

ولا بد من الإشارة إلى أنّ مرحلة الكتابة الأكاديمية للتاريخ في مصر سبقتها مراحل مختلفة، ظهر فيها مؤرخون وإخباريون أو كتّاب حوليات أو صنّفوا كتبًا أو مؤلفات في التاريخ بجهود ودوافع خاصة، من دون أن يكونوا قد درسوا التاريخ على أسس منهجية حديثة - وربما يكون بعضهم قد اطّلع على بعض الترجمات - لكنهم قدّموا إسهامات ذات أهمية استفاد منها المؤرخون الأكاديميون الذين انتموا إلى المؤسسات الأكاديمية المشار إليها. وقد أصبح من المألوف الإشارة إلى "المؤرخ الأكاديمي" بأنه تخصَّص في دراسة علم التاريخ على أُسس منهجية في معهد أو جامعة، والتي يفترض أنها تدرس منهج البحث على أُسس وقواعد علمية، وتهيّئ الدارس فيها ليكون معلّمًا للتاريخ أو باحثًا فيه أو "مؤرخًا".

إنّ دراسة التاريخ والكتابة فيه لم تكن مهنة يتكسب منها من أحبّها وعمل بها خلال القرن التاسع عشر، فلم يكن التاريخ قد تحوّل إلى تخصص قائم بذاته، له مشتغلون بكتابته ويتخذونه مهنة لهم، بعد تأهيلهم لذلك - كما حدث في القرن العشرين - وعلى ذلك

1 أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب جامعة عين شمس.
Professor of Modern and Contemporary History, Faculty of Arts, Ain Shams University.
alshelek_ahmed@hotmail.com

كان مؤرخو القرن التاسع عشر، من عشاق التاريخ وهواة التأليف فيه، يرغبون في تخليد ذكرهم علماء ومؤرخين، وهو ما حدث فعلًا. فلم يشهد القرن التاسع عشر دراسة منهجية للتاريخ، وقد انطلق المؤرخون فيه من الشكل التقليدي للحوليات والخطط ونحوها، وإن أسهموا ببعض التجديدات من خلال استخدام المادة الوثائقية والآثارية الجديدة في تدعيم كتابتهم، فضلًا عن تطرّقهم إلى موضوعات جديدة في التأريخ عن النِّيل والتعليم والبحرية، إلى جانب الاهتمام التقليدي بالحكّام والطبقة الحاكمة.

ومن المهم أن نشير إلى أنّ دراستنا هذه ستنصبّ على نشأة وتطور المدرسة الأكاديمية لكتابة التاريخ في مصر حتى النصف الأول من القرن العشرين؛ أي إنها ستتناول الجيل الأول من الرواد الأكاديميين الذين مهّدوا السبيل للأجيال التالية من تلاميذهم، بعد تأسيس الخطاب الوطني وترسيخه في الكتابة التاريخية وتمصير هيئة تدريس التاريخ في الجامعات المصرية.

-2-

المعروف أن حركة التأليف في مصر الإسلامية في العصور الوسطى برزت مع عبد الرحمن بن عبد الحكم (ت. 257هـ/ 871م) ثم نشطت وأنتج المؤرخون المصريون إنتاجًا وفيرًا في معظم فنون التأليف التاريخي، وظلّت هذه الحركة نشيطة عصرًا بعد عصر، فتتابع المؤرخون يضيف كل منهم إلى جهود سابقيه إما "تكملة أو تذييلًا أو إضافة أو ابتكارًا" وما إن جاء القرن الخامس عشر الميلادي حتى بلغت الحركة ذروتها من حيث وفرة الإنتاج وتنوّعه، وظهر مؤرخون عظام من أصحاب الموسوعات؛ مثل عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م)، وأحمد بن علي المقريزي (766-845هـ/ 1365-1441م)، وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773-852هـ/ 1372-1449م)، وبدر الدين العيني (762-855هـ/ 1361-1451م)، ويوسف بن تغري بردي (813-874هـ/ 1410-1470م)، ومحمد بن عبد الرحمن السخاوي (831-902هـ/ 1427-1497م)، وغيرهم. وكان آخر ما عرفته مصر في نهاية عصر المماليك بروز محمد بن أحمد بن إياس (852-930هـ/ 1448-1524م)، وأحمد بن علي بن زنبل الرمال (1500-1572)، اللذين شهدا نهاية عصر المماليك وبداية العصر العثماني. ثم قلّت حركة التأليف التاريخي خلال العصر العثماني، فلم يظهر مؤرخ له شأن ابن إياس. واستمر ذلك حتى أواخر القرن الثامن عشر، حيث ظهر عدد من الأدباء والعلماء كان لهم إسهاماتهم في الكتابة التاريخية، مثل محمد بن محمد المعروف بمرتضى الزبيدي (1145-1205هـ/ 1732-1790م)، وعبد الله بن حجازي الشرقاوي (1150-1227هـ/ 1737-1812م)، وإسماعيل بن سعد الخشاب (ت. 1230هـ/1815م)، وحسن الجبرتي (1110-1188هـ/ 1698-1774م)، وحسن بن محمد العطار (1190-1250هـ/ 1766-1835م)، إلى أن ظهر عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (1167-1237هـ/ 1754-1822م) الذي وصل ما انقطع من سلسلة المؤرخين الكبار ومن حبل حركة التأليف التاريخي[2].

وقد أوضح محمد أنيس، في دراسته عن **مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني**، أنها ضمّت ثلاثة أقسام: قسم ضمّ المؤرخين من العلماء أو ما سمّاهم "مدرسة التاريخ العام"، وقسم ضمّ كتّاب التراجم، وهؤلاء كان لهم أسلاف قبل العصر العثماني، وقسم أسماه "مدرسة الأجناد" ممّن كانوا من غير المشتغلين بالعلم أو كتابة التاريخ، وإنما كانوا جنودًا من الهواة. والخلاصة أنّ مدرسة التاريخ في العصر العثماني شكّلت امتدادًا لحركة التأليف في مصر الإسلامية، من حيث الاهتمام بالحوليات، وتراجم الأعلام، وطبقات الحكّام والولاة والسلاطين، والتأريخ للوفيات، والتي تميزت بسرديات وأخبار لها قيمتها باعتبارها مصادر للمؤرخين، وإن افتقرت إلى التدليل وروح النقد والتحليل، وأفرطت في العناية بالسجع وزخارف البلاغة على حساب المعنى والمضمون، حتى جاء الجبرتي في نهاية هذا العصر

2 أحمد زكريا الشلق، **نهضة الكتابة التاريخية في مصر** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2011)، ص 15، 16.

ليمثّل نقلة جديدة، أو تحولًا جديدًا عن هذا الميراث، وليبثّ في الكتابة التاريخية بنية وروحًا جديدة، لم تقطع صلتها بهذا التراث تمامًا، لأنها ولدت من رحمه، وإنما تميزت بالتحديث من دون قطيعة مع الماضي[3].

ونلاحظ أنّ عزت عبد الكريم في تقديمه كتاب جمال الدين الشيال عن التاريخ والمؤرخين يعدّ الجبرتي آخر تلاميذ مدرسة المؤرخين الإسلاميين في العصور الوسطى، ولا يعدّه أوّل تلاميذ مدرسة القرن التاسع عشر، لأنه لم يعرف هذا القرن حق المعرفة، وإنه يقف على مفترق الطرق؛ فهو من جهة متأثر، كل التأثر، بالتأليف التاريخي الإسلامي، وخاصة بمدرسة القرن الخامس عشر، مقوماتها وأسلوبها ومنهجها، ثمّ إنّ الأحداث الخطيرة التي جرت حوله، والتيارات الجديدة التي أخذت "تناوش" تفكيره، وهو ما يلاحظه قارئ المجلدَين الأخيرين من تاريخه، على الرغم من انفعاله بها، عجزت عن تطوير تفكيره وأسلوبه؛ فظل منتميًا إلى المدرسة التي نشأ فيها، في حين يختلف الشيال مع أستاذه؛ إذ يرى، عن حقٍّ، أن الجبرتي يعدّ أوّل مؤرخي القرن التاسع عشر، وأنه على الرغم من أنه عاش معظم سني حياته في القرن الثامن عشر، فقد أدرك القرن التاسع عشر وعاش في الربع الأول منه وشهد أحداثًا مهمة منه أيضًا[4].

غير أنّ الدراسة المتأنية لكتابات الجبرتي تثبت أنه كان مؤرخًا كبيرًا يستند إلى منهج مدهش في دقته واهتمامه بالتفاصيل، وأنه يفحص الأحداث والوقائع التي شهدها عصره، مع التزامه بالتقليد الحولي في تسجيل الحوادث والتراجم. وعلى الرغم من أنه في مقدمة كتابه **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** رأى أنه يسير على منهج من سبقوه من أعمال كبار المؤرخين، فإننا وجدنا أنفسنا أمام تطور حديث يتعلق بجمع الأدلة وصياغتها في صورة نقدية، فضمَّن تاريخه وثائق ومراسيم ولوائح وقوانين، جمعها اعتمادًا على مكانته في المجتمع وصلاته بالأمراء والعلماء، وقدّم صورة مهمة عن تأثير الاحتلال الفرنسي لمصر، وقدّم لوحة غنية بالأفكار السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة بين الأعيان وعامة الشعب قبل تولّي محمد علي باشا وبعده. ولم يسجل حادثة لم يتحقق من صحّتها بالتواتر والاشتهار. فكان دقيقًا في استقصاء الحوادث متحفظًا في ذكرها، وكان موضوعيًا في كتابته ويؤكد أنه يكتب للحقيقة والتاريخ، "وليس لخدمة ذوي جاه كبير أو طاعة وزير أو أمير". وهكذا، كان الجبرتي أوّل من عمل على إحياء حركة التأليف التاريخي المصري بعد أن تضاءلت وخفتت خلال القرون الثلاثة الأولى من العصر العثماني، فكان أول من استأنف التأريخ لمصر بعد ابن إياس وابن زنبل الرمال، ولم يدانِه مؤرخ آخر في عصره. وقد أشار الشيال إلى معاصري الجبرتي، أو مدرسته، فكتب عن إسهامات الشيخ عبد الله الشرقاوي، والشيخ إسماعيل الخشاب وخليل الرجبي ونقولا ترك، ورأى أنّ جهودهم في التأليف التاريخي كانت قليلة كمًّا، ضئيلة كيفًا[5].

* * *

تعرّضت حركة الاهتمام بالتأريخ والكتابة التاريخية في مصر في القرن التاسع عشر إلى تطورين مهمَّين، أوّلهما في النصف الأول من هذا القرن، وثانيهما في النصف الثاني منه.

أما التطور الأول الذي حدث في عصر محمد علي، فقد بدأ منذ بدأت بعوثه العلمية إلى أوروبا وما صاحبها وأعقبها من حركة الترجمة العلمية؛ لذلك ترجم موظفون حكوميون في عصره، ضمن من ترجموا، عددًا من الكتب التاريخية الأوروبية؛ استجابةً لرغبة الباشا الذي أراد أن يطّلع على سير القادة والملوك ليفيد من خبرتهم. وقد قدم الشيال قائمة تشتمل على أهمّ ما تُرجم من ذلك إلى التركية، وكان منها كتاب نيكولو مكيافيلّي **الأمير** و**مقدمة** ابن خلدون، وذكر أنه قد تكون قد قُررت، أو وُزّعت، على تلاميذ بعض المدارس التي كانت

3 محمد أنيس، **مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني** (القاهرة: معهد الدراسات العربية، 1962)، ص 15، 17.

4 جمال الدين الشيال، **التاريخ والمؤرخون في مصر القرن التاسع عشر** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958)، ص (ك، ل)، مقدمة عزت عبد الكريم، نص الشيال، ص 10.

5 الشلق، ص 23-29؛ الشيال، ص 10-39.

تدرس اللغة التركية، ولكن كان أثرها محدودًا فلم تنشر بين المصريين، وأدى رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) دورًا مهمًا في لفت الاهتمام إلى دراسة التاريخ، بعد أن شغف به منذ أن كان في باريس، وقد عزم على ترجمة بعض الكتب الفرنسية في التاريخ والجغرافيا. وعندما عيّن بعد عودته إلى مصر مترجمًا بمدرسة المدفعية، أنشا فيها فصلين لتعليم الجغرافيا والتاريخ. وعندما أنشئت مدرسة الألسن عام 1835، اعتُرف بالتاريخ علمًا أول مرة في تاريخ التعليم بمصر، فصار يدرس ضمن موادها الدراسية، ولم يكن معروفًا قبل ذلك أنه يدرس في المساجد والمدارس في مصر أو غيرها، رغم نبوغ علماء المسلمين في التأليف فيه، وإن كان بعض العلماء من المؤرخين يجيزون لتلاميذهم رواية بعض هذه الكتب عنهم على سبيل الهواية الفردية الحرة. وقد نشط الطهطاوي وتلاميذه في ترجمة عدد من الكتب التاريخية التي تغطي تاريخ العالم، على قدر الإمكان، في مدرسة الألسن[6].

أما التطور الثاني، فهو يتمثّل في انتقال الاهتمام بالتاريخ من الترجمة إلى التأليف الحديث فيه، وهو ما حدث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عصر الخديوي إسماعيل، بفضل جهود الطهطاوي أيضًا. فبعد أن كان يعمل في ترجمة الكتب التي يريدها الوالي، والتي تحتاج إليها الحكومة ومدارسها، كان يتخير كتبًا تاريخية طبقًا لخطة رسمها لنفسه، يغطي بها تاريخ العالم منذ أقدم العصور حتى أحدثها. ولم يكن فيما يترجم يتقيد بنصوص المؤلفين، وكان يضيف إليها فصولًا من كتب عربية، وكان لهذه الكتب تأثيرها في المجتمع لأنها كانت تترجم إلى اللغة العربية، وبعضها كان يدرس في المدارس الحديثة، وخاصة مدرسة الألسن. ومن هنا، بدأ المثقفون ينظرون إلى التاريخ نظرة إنسانية، وعرفوا أن هناك شعوبًا وأممًا لها حضاراتها وثقافاتها وتاريخها وإن اختلفت عنهم في الدين.

وفي إطار هذا التطور، ومع توالي نتائج الكشوف الأثرية، اتسع نطاق علم التاريخ ومجاله، حتى إن الطهطاوي عندما أراد أن يؤلف كتابًا في تاريخ مصر، لم يبدأ بالفتح الإسلامي أو ببدء الخليقة كما فعل أسلافه، بل بدأه بتاريخ مصر القديم من عصور الفراعنة والبطالمة والرومان والبيزنطيين، ووقف به عند الفتح الإسلامي، هو كتابه **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل** الذي طبع في بولاق (1285هـ/ 1868م)، فكان أول مؤرخ مصري عرَّف تاريخ مصر القديم في ضوء الكشوف الأثرية وما كتبه الأوروبيون في عصره، وكان أول مؤرخ آمن بأمجاد هذا التاريخ[7].

لقد قدّم الطهطاوي للدراسات التاريخية خدماتٍ جليلةً؛ إذ أدى دورًا تأسيسيًا مؤسسيًا لهذه الدراسات، ووضع حجر الأساس للإنجازات التاريخية التالية، تدريسًا وترجمةً وتأليفًا. وعلى الرغم من أنه لم يكن مؤرخًا متخصصًا أو متفرغًا؛ إذ إنه لم يتخذ من الكتابة التاريخية حرفة أو وظيفة أساسية له في الحياة، ولم يتلقَّ تشجيعًا ملحوظًا لما بذله في هذا الشأن، فإنّ كتابته التاريخية كانت خطوة كبيرة أبعد مدى من الجبرتي، نحو نهضة هذه الكتابة وتحديثها.

وقد شهد القرن التاسع عشر مؤرخًا جديدًا من نوع خاص؛ هو علي مبارك (1823-1893) الذي استطاع إحياء شكل الخطط وأسلوبها في الكتابة التاريخية، ذلك الأسلوب الذي انقطع منذ أن كتب المقريزي **خططه** في القرن الخامس عشر الميلادي، وإن كان مبارك قد نهج في تأليفه نهجًا علميًا بالرجوع إلى الوثائق والنقوش وحجج الأوقاف والأملاك وما وجده مسطورًا على الأحجار والجدران، واستفاد من المراجع العربية والقديمة، وكتابات الأوروبيين والمستشرقين. فقدّم **الخطط التوفيقية** في عشرين مجلدًا نشرت عام 1888 فأبرزت علي مبارك مؤرخًا للتاريخ الاجتماعي. وقد أضاف إلى هذا العمل كتابًا في التاريخ أيضًا هو **نخبة الفكر في تدبير نيل مصر**

6 الشيال، ص 43-48، 53-59. ويشير المؤلف إلى أن التاريخ بوصفه علمًا لم يعترف به ولم يكن يدرس في الجامعات البريطانية إلى أواسط القرن الثامن عشر، ولم تعترف فرنسا بالتاريخ علمًا إلا عام 1769 عندما أنشئ كرسي للتاريخ والأخلاق في كوليج دي فرانس Collège de France.

7 يشير الشيال إلى أنه جعل الجزء الثاني من هذا العمل عن سيرة الرسول (ص)، وهو كتابه **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، ليكون بداية لتأريخه للعصر الإسلامي، لكنه توقف بعده ولم يحقق ما خطط له. الشيال، ص 80-83.

الذي كان قد أصدره عام 1872 والذي يشكّل وحدة موضوعية متكاملة، وعدل فيه عن أسلوب الكتابة التقليدية، مطبّقًا منهج البحث التاريخي، مهتمًّا بفلسفة تاريخ مصر في ضوء علاقتها بالنيل وارتباط نظمها وأحوالها بالاقتصاد والعمران[8].

ومن المفيد، أيضًا، أن نشير إلى جهود معاصري علي مبارك وما قدّموه من أعمال تاريخية، مثل محمود حمدي الفلكي (1815-1885)، وكان مهندسًا ودارسًا للرياضيات، وقد درس في باريس وقدّم بحثًا في تحقيق ميلاد النبي محمد وتاريخ الهجرة معتمدًا على دراسة بعض الظواهر الفلكية، بعد أن شغف بالتاريخ حبًّا وكتب فيه دراسات طعّم فيها التاريخ بالدراسات العلمية في الهندسة والمساحة والفلك والآثار. وقد انتمى إلى هذه المدرسة - مدرسة مبارك والفلكي - إسماعيل سَرْهَنْك باشا (1845-1924) صاحب كتاب **حقائق الأخبار عن دول البحار** الذي كان قائدًا لكثير من سفن الأسطول المصري، وكان ناظرًا للمدارس الحربية، ويعتبره الشيال من مؤرخي القرن التاسع عشر، وقد طُبع الجزآن الأولان منه في العقد الأخير من ذلك القرن. وفيه أرّخ للدول ذات الطابع البحري في العصور القديمة والحديثة[9].

وقد شهدت هذه المرحلة، أيضًا، ظهور عدد من "المؤرخين الآثاريين" ممّن قرنوا بين دراسة التاريخ والآثار، والذين أسسوا دار الآثار المصرية بعد أن شاركوا في بعثات التنقيب عن الآثار مع الأوروبيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان من أبرزهم أحمد نجيب (ت. نحو 1897) الذي وضع دراسات عن آثار وادي النيل والصعيد، و أحمد كمال باشا (1851-1923) الذي وضع مؤلفات بالفرنسية والعربية، وعلي بهجت بك الذي قدّم دراسات ومقالات في مختلف نواحي التاريخ والآثار الإسلامية معظمها بالفرنسية والعربية[10].

ولا نستطيع أن نغادر الحديث عن مؤرخي القرن التاسع عشر في مصر من دون أن نشير إلى المؤرخين السوريين في مصر، والذين برز منهم سليم نقاش (1876-1884) صاحب الكتاب الموسوعي **مصر للمصريين** الذي أرّخ فيه لأحداث الثورة العرابية استنادًا إلى الوثائق، وجرجي زيدان (1861-1914) صاحب المؤلفات التاريخية العديدة ورائد كتابة القصة التاريخية. يضاف إلى الأسماء السابقة أسماء أخرى مثل رفيق العظم (1865-1925) الذي نشر معظم مؤلفاته التاريخية في مصر في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين.

-3-

إذا كان لنا أن نعتبر أن الدراسة الأكاديمية للتاريخ بدأت مع إنشاء الجامعة المصرية في مرحلتها الأهلية (1908-1925)، فثمة حقائق ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار في مقدمتها أن هذه الجامعة الوليدة وضعت ضمن خططها الدراسية إرسال بعثات على نفقتها للدراسة في أوروبا لإعدادهم ليكونوا أساتذة فيها في المستقبل. وقد حدث هذا منذ بداية نشأتها؛ ففي عام 1909، أوفدت أربعة طلاب في البداية وازدادت أعدادهم سنويًا حتى بلغوا أربعة وعشرين مبعوثًا إلى كل من إنكلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا. وحتى يعود هؤلاء المبعوثون، استعانت الجامعة ببعض الأساتذة لتدريس التاريخ في المدة 1910-1916، فعهدت إلى الأستاذ جيرارد ميلوني G. Meloni بتدريس مقرر تاريخ الشرق القديم، وقد عهد بتدريس تاريخ الحضارة الإسلامية إلى أحمد زكي باشا خلال العامين الأولين من إنشاء الجامعة وعندما استقال ليخلفه الشيخ محمد الخضري (1872-1927) - وكيل لمدرسة القضاء الشرعي - ليدرّس تاريخ الأمم الإسلامية وتاريخ مصر في العهد الإسلامي عام 1910. وعندما رحل الأستاذ ميلوني عهدت الجماعة إلى الأستاذ محمود أفندي فهمي بتدريس تاريخ الشرق القديم (1915-1916)، وحينما توفي خلفه محمود باشا فهمي في تدريس المقرر نفسه، ولمّا مرض تولى التدريس بعده عام 1917/1918 أحمد بلال صالح، وهو من قدماء مدرسي التاريخ في مدارس الحكومة العالية. وحين اعتذرت مدرسة القضاء الشرعي عن عدم الإذن

8 راجع تعليقنا على كتابات علي مبارك التاريخية في: شلق، ص 42، 47.

9 راجع الدراسة المتفردة عنه وعن كتابه ومصادره ومنهجه، في: الشيال، ص 124-139.

10 راجع أعمال أحمد كمال وعلي بهجت بالتفصيل في: المرجع نفسه، ص 144-155.

للشيخ محمد الخضري ليستمر في التدريس بالجامعة لكثرة أعماله في المدرسة، اختارت إدارة الجامعة الشيخ عبد الوهاب النجار، المدرس في مدرسة البوليس، لتدريس تاريخ الأمم الإسلامية[11].

وعندما راجعنا سجلات البعثات التي قررتها الجامعة الأهلية لنرى ما شأن دراسة التاريخ فيها، وجدنا أن ضمن المرشحين لإرسالية البعثة في تموز/ يوليو 1910 محمد كامل البنداري أفندي "لدراسة التاريخ الحديث بباريس"، وإن كنا لم نعلم شيئًا بعد ذلك عن مدى استمراره في الدراسة، لكن الأهم أن الجامعة أوفدت الدكتور الشيخ طه حسين (1889-1973) الحاصل على شهادة العالمية (الدكتوراه) من الجامعة المصرية في أيار/ مايو 1914، إلى مدينة مونبلييه لدراسة العلوم التاريخية عام 1914/1915. وفي تقرير عام 1918/1919 ورد أنه نجح في الليسانس وهو يحضر للدكتوراه والمنتظر أن ينتهي من امتحانها ويعود إلى مصر في النصف الثاني من عام 1919، وأنه علاوة على دراسة المواد المقررة له اشتغل بوضع رسالة اجتماعية عن "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" حصل بها على لقب دكتور في العلوم الاجتماعية من قسم التاريخ بجامعة السوربون بدرجة "فائق جدًّا" مع تهنئات أعضاء لجنة الامتحان. وعندما عاد طه حسين إلى مصر في المدة 1919-1920، عهد إليه بتدريس مادة التاريخ القديم في قسم الآداب، الذي كان بمنزلة كلية للآداب داخل الجامعة الأهلية.

ولعل أول دراسة للدكتوراه في الجامعة المصرية (الأهلية) هي التي مُنحت عندما وضع الطالب حسن إبراهيم حسن (1892-1968) في قسم الآداب رسالة في التاريخ الإسلامي، وحين عرضت على لجنة ضمّت إسماعيل بك رأفت والشيخ عبد الوهاب النجار والدكتور طه حسين، قررت اللجنة عدم صلاحية الرسالة للمناقشة وردّها للطالب ليعيد تأليفها من جديد. وهو ما حدث بالفعل وتقدّم بها في العام التالي 1920/1921 وامتُحن فيها بهيئة علنية في 6 أيار/ مايو 1921، ونجح بدرجة جيد، ومُنح لقب دكتور في الآداب[12].

وتفيد أحدث دراسة عن مؤرخي التاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية الأهلية أنّ دراسة التاريخ الإسلامي كانت واحدة من المواد الخمس التي شملتها الدراسة في الجامعة عند افتتاحها، وأنّ أبرز ثلاثة من علماء التاريخ الإسلامي الذين درّسوا فيها هم أحمد زكي باشا، والشيخ محمد الخضري، والشيخ عبد الوهاب النجار، وأنّ هؤلاء كانوا الرواد الحقيقيين لدراسات التاريخ الإسلامي في تاريخ الجامعة المصرية[13]. ونلاحظ أنه لم يكن هناك مقررات في التاريخ الحديث أو المعاصر، وكان التركيز في المواد الدراسية بها على تاريخ الحضارات وتاريخ العلوم التاريخية والجغرافية وتاريخ آداب اللغتين الإنكليزية والفرنسية.

ومن الواضح أنّ أحمد زكي باشا (1867-1934) كان ممّن أسهموا في تكوين الجيل التالي من الأكاديميين، وذلك لاستخدامه المصطلحات الجديدة في التاريخ، فكان مثلًا من أوائل الذين رسخوا استخدام مصطلح الحضارة، وشجعوا الطلاب على الرجوع إلى المصادر، وتنمية قدراتهم البحثية، وزيارة الأماكن الأثرية، والتدريب على استخدام الوسائط التعليمية، والاهتمام بالتحقيق العلمي للوقائع التاريخية، وهي أمور تصبّ في تنمية القدرات الأكاديمية[14].

من المهم الإشارة إلى أن فترة الجامعة الأهلية شهدت بعض الأعلام من عرب وأوروبيين ارتبطت أسماؤهم بتدريس موضوعات لها صلة بالتاريخ الإسلامي عمومًا وأدّوا أدوارًا، على نحو مباشر أو غير مباشر، في صناعة جيل الرواد من المؤرخين الأكاديميين، بما قدموا من محاضرات وما وفروا من مناخ علمي كان له تأثيره في توجيههم. من بين هؤلاء الأثري المعروف علي بهجت (1858-1924) الذي

---

11 أحمد عبد الفتاح بدير، **الأمير أحمد فؤاد ونشأة الجامعة المصرية**، ط 2 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2008)، ص 93-95، 124، وما بعدها، ص 153-157.

12 المرجع نفسه، ص 231-232.

13 حسام أحمد عبد الظاهر، **مؤرخو التاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية الأهلية 1908-1925**، مراصد كراسات علمية 47 (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2018)، ص 8 وما بعدها.

14 لمزيد من التفاصيل، ينظر: حديثه عن الشيخين الخضري والنجار وأهم ملامح التجديد والتحديث في منهجيهما سواء في التدريس أو التأليف، وتأثر طلاب الجامعة الأهلية بهما ممن صاروا روادًا في المدرسة الأكاديمية، المرجع نفسه، ص 21-34.

رُشّح ليحلّ محل أحمد زكي في تدريس التاريخ الإسلامي، وإن لم يتم ذلك، ثم جرى ترشيح المؤرخ جرجي زيدان لتدريس هذا المقرر، وإن كانت قد نشبت معركة فكرية دارت حول السؤال: هل يجوز لغير المسلم في البلاد الإسلامية أن يدرّس التاريخ الإسلامي. وعلى الرغم من أنّ زيدان قد شرع في تدريس مادة تاريخ الأمم الإسلامية بالفعل وأعدّ خرائط تاريخية للجزيرة العربية والعراق وغيرهما في مصلحة المساحة لتعينه على التدريس، فإنّ أغلبية أعضاء مجلس إدارة الجامعة قررت أنه لا يجوز ذلك، لارتباط هذا المقرر بمسائل دينية كثيرة مما يحتاج إلى عالم مسلم واقف على أحكام إسلامية كثيرة، وأنّ الشريعة الإسلامية هي روح التاريخ الإسلامي. وانتهى الأمر باعتذار مجلس الجامعة لجرجي زيدان، الذي كان من أوائل من دعوا لإنشاء الجامعة، كما أنّ له إنتاجًا كبيرًا في التاريخ الإسلامي.

من هذه الشخصيات المستشرق الإيطالي إغناطيوس جويدي (1844-1935) الذي كان يدرّس مادة ترتبط في بعض موضوعاتها بالتاريخ الإسلامي وهي مادة "العلوم التاريخية والجغرافية واللغوية عند العرب". وكذلك المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نيلِّينو (1872-1938) الذي كلّفته الجامعة بإلقاء محاضرات عامة عن "تاريخ علم الفلك عند العرب" عام 1909/1910، كما أنه كلّف بتدريس "تاريخ آداب اللغة العربية" في العام التالي، وهي مواد، كما نرى، تتصل بتاريخ الحضارة الإسلامية، وتفتح آفاقًا جديدة لدراسة موضوعاتها أمام الدارسين ومن سيعملون بالدراسة التاريخية، فيما بعد، من جيل الرواد الأكاديميين وتلاميذهم[15].

كان من الواضح أن مادة التاريخ الإسلامي تلقى رواجًا وإقبالًا من الطلاب في سنوات الجامعة الأولى، وكان لمؤرخي التاريخ الإسلامي بالجامعة الأهلية دور كبير في تكوين المؤرخين، وذلك عن طريق إشرافهم على رسائلهم ومناقشتها. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة إلى رسالة الطالب أحمد بيلي عن "حياة صلاح الدين الأيوبي" في نيسان/ أبريل 1920. وتعدّ أول رسالة قُدّمت لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من الجامعة المصرية، ويليها رسالة حسن إبراهيم حسن عن "تاريخ عمرو بن العاص" في أيار/ مايو 1921، ورسالة توفيق حامد المرعشلي "فتح الأندلس وأول عهد العرب بها" في نيسان/ أبريل 1922، ورسالة الطالب أحمد فريد رفاعي "عصر المأمون من وجهته العلمية والأدبية" في كانون الأول/ ديسمبر 1922. وكانت الرسالتان الأخيرتان تحت إشراف طه حسين. ويلاحظ كذلك أنّ الجامعة الأهلية طوال تاريخها أجازت ست رسائل، أربع منها في التاريخ الإسلامي - وهي المشار إليها - ثم رسالة طه حسين عن أبي العلاء المعري (1914)، ثم رسالة زكي مبارك عن "الأخلاق عند الغزالي" (1923)، ولم يغب التاريخ الإسلامي عن هاتين الرسالتين. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأربعة لم تصدر لهم دراسات تاريخية واضحة فيما بعد، فإن الاستثناء الوحيد من ذلك هو الدكتور حسن إبراهيم حسن الذي حصل على درجة دكتوراه أخرى من إنكلترا عام 1928، وصار من كبار المؤرخين الأكاديميين بمؤلفاته وتلاميذه[16].

وهكذا، كانت الجامعة المصرية الأهلية (1908-1925) حاضنة مهمة لدراسة التاريخ بمناهج حديثة ولأشبال المؤرخين الذين استكمل الكثير منهم رسالة البحث في التاريخ، في مجالات أكاديمية أوسع وأكبر، سواء في الجامعات الأوروبية أو الجامعة المصرية الحكومية منذ عام 1925 على ما هو معروف.

من المهم الإشارة أيضًا إلى أنّ مدرسة المعلمين العليا (1880-1933) كانت هي الأخرى حاضنة للجيل الأول من المؤرخين الرواد. وفي نظارة سعد زغلول (1858-1927) للمعارف، قُسمت المدرسة قسمين: قسم عالٍ يدخله حملة البكالوريا لإعدادهم للتدريس، وقسم ثانوي لحملة الابتدائية لإعدادهم للتدريس بالمدارس الابتدائية فقط. وانقسم التعليم في القسم الأول (العالي) شعبتين: شعبة أدبية لتخريج مدرسين للمواد الأدبية واللغة الإنكليزية، وشعبة علمية لتخريج مدرسي الرياضيات والعلوم. وقد تطورت مناهجها عام 1908، وكانت

15 عبد الظاهر، ص 35-41. وفيه استوفى قضية جرجي زيدان وتدريس التاريخ الإسلامي حقّها من الدراسة.

16 المرجع نفسه، ص 51-61. وأشار بدير، إلى أن مجموع الرسائل التي مُنحت كانت سبعًا، وأن الرسالة السابعة كانت لإسرائيل ولفنسون عن "تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام". ينظر: بدير، ص 236.

ترسل مبعوثين إلى الخارج من خرّيجيها المتفوقين بإحدى الجامعات الإنكليزية، كما حدث مع كل من محمد رفعت (1889-1975)، ومحمد شفيق غربال (1894-1961)، ومحمد مصطفى زيادة (1900-1968)، ومحمد فؤاد شكري (1904-1963)، وهم طليعة الرعيل الأول من المدرسة الأكاديمية المصرية. وكانت قد سميت "مدرسة المعلمين السلطانية" عام 1915 بعد أن تولى السلطان حسين كامل الحكم (1914-1917). ثم صارت "مدرسة المعلمين العليا" بعد أن توفي، وقسمت مدرستين، إحداهما أدبية والأخرى علمية. وبعد افتتاح الجامعة المصرية الحكومية عام 1925 أصبحت المواد العلمية فيها تدرس في كليتَي الآداب والعلوم، ولذلك لم تلبث المدرستان أن أدمجتا في الجامعة، لينتهي أمرهما تمامًا عام 1933، بعد أن أُنشئ معهدٌ للتربية يتولى إعداد المعلمين على أسس علمية حديثة[17].

* * *

لم تكن الجامعة المصرية الأهلية أو مدرسة المعلمين العليا وحدهما تنفردان بإرسال البعثات العلمية للدراسة في أوروبا، بل كان بعض الأهالي من كبار العائلات المصرية يحرصون على ابتعاث أبنائهم للدراسة في الخارج على نفقتهم الخاصة حتى إن بعض هؤلاء الأبناء حصلوا على درجة الدكتوراه في الجامعات الأوروبية في موضوعات لها طابع تاريخي، وأحرزوا درجات علمية في مجالات تخصصهم، ومنهم على سبيل المثال الدكتور محمد صبري السوربوني (1890-1978) (الذي سنفرد له حيّزًا من هذه الدراسة)، والدكتور يوسف نحاس (1876-1955) الذي تخصص في القانون والاقتصاد بمدرسة الحقوق العليا في باريس، وحصل منها على درجة الدكتوراه عن دراسته "الفلاح: حالته الاقتصادية والاجتماعية"، عام 1901، وقد ترجمها ونشرها عام 1926، وهي في صميمها وبنائها العلمي موضوع تاريخي بالدرجة الأولى، وإن لم يقدّر لنحاس أن يدرس في الجامعة المصرية لانشغاله بمؤلفات أخرى في المجال الاقتصادي، وبأعماله الخاصة[18]. ويتصل بالتوجه نفسه الدكتور محمد حسين هيكل (1888-1956) الذي أرسله والده للدراسة في القانون بباريس صيف عام 1909، من أجل الحصول على درجة الدكتوراه. وقد حاز الدرجة العلمية عن دراسته "دين مصر العامّ" عام 1912، وتعالج قضية الدراسة الموضوع في سياقه التاريخي وتدخل في إطار الدراسات التاريخية قدر معالجتها القضية في شقّيها القانوني والاقتصادي، خلال فترة تاريخية محددة بخمسين عامًا (1854-1904)؛ إذ عالج موضوع ديون مصر من الناحية التاريخية - السياسية، وما كان لها من أثر في حياة مصر، لأنها فتحت الباب أمام التدخل الأوروبي ثم الاحتلال الإنكليزي[19].

* * *

لعلّنا لاحظنا فيما تقدّم أنّ الدراسة الأكاديمية للتاريخ عرفتها مصر على نحو واضح في بداية القرن العشرين، من خلال الجامعة المصرية في مرحلتها الأهلية، غير أنها ازدادت وضوحًا وتحديدًا وتشكّلت ملامحها وتخصصاتها في أعقاب ثورة مصر الوطنية عام 1919، وهذا يعني ارتباطها بتطور الحركة الوطنية التي واجهت النفوذ الاستعماري البريطاني، وهو الأمر الذي أكسبها طابعًا وطنيًا، وربطها فيما بعد بمعركة تمصير الجامعة المصرية، خاصة بعد ضمّها إلى وزارة المعارف عام 1925 لتصبح جامعة حكومية أو أميرية، تلك المعركة التي سعت لإحلال الأساتذة المصريين محل الأساتذة الأجانب الذين كانت غالبيتهم من الفرنسيين والإنكليز، فبرزت على ساحة التعليم والثقافة في هذا الشأن أسماء؛ من بينها أحمد لطفي السيد (1872-1963)، وطه حسين (1889-1973)، وسليم حسن (ت. 1961)، ومحمد كامل مرسي (1889-1957)، ومصطفى عبد الرازق (1885-1946) . وبرزت أسماء المؤرخين الرواد في مختلف فروع التاريخ؛

17 عن تاريخ مدرسة المعلمين العليا 1880-1933 ينظر: عبد المنعم الجميعي، **تاريخ مدرسة المعلمين العليا 1880-1933** (القاهرة: [د. ن]، 1995)، ص 16-38.

18 الشلق، الفصل السادس، ص 153-162.

19 عن رسالة الدكتور محمد حسين هيكل "دين مصر العام"، ينظر: محمد حسين هيكل: **دين مصر العام**، ترجمة أحمد محمد حسين هيكل، المشروع القومي للترجمة 26 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998)، ص 5-10؛ محمد حسين هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ج 1، ط 2 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010)، ص 52-53.

مثل محمد رفعت، ومحمد صبري (السوربوني)، ومحمد شفيق غربال، وعبد الحميد العبادي (1892-1956)، ومحمد مصطفى زيادة، وإبراهيم نصحي قاسم (1907-2004)، وحسن إبراهيم حسن، وغيرهم.

نحن، إذًا، في أعقاب ثورة 1919 أمام جيل جديد من المؤرخين ممّن درسوا في مصر أولًا ثم ابتُعثوا إلى الخارج ليكملوا دراساتهم في جامعات إنكليزية وفرنسية. ومنهم من درس في الجامعة المصرية الأهلية وحدها (عبد الحميد العبادي)، ومنهم من حصل فيها على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي، ثم حاز دكتوراه أخرى من جامعة لندن (حسن إبراهيم حسن)، وإن كان معظمهم من أبناء مدرسة المعلمين العليا الذين أوفدوا للدراسة في جامعة ليفربول (محمد رفعت، وشفيق غربال، ومحمد مصطفى زيادة)، ومنهم من درس في الجامعة المصرية وليفربول ثم في جامعة لندن (إبراهيم نصحي)، ومنهم من سافر للدراسة على نفقته في جامعة السوربون (محمد صبري). ونلاحظ أنهم غطوا معظم عصور التاريخ في تخصصاتهم العلمية، فتخصصوا في عصر البطالمة والرومان، والتاريخ الإسلامي وتاريخ العصور الوسطى والتاريخ الحديث، في حين اختص علماء الآثار بدراسة التاريخ القديم كما هو معروف.

وقد قدّموا دراساتهم منطلقين من شعور قومي راسخ، مستندين إلى أسس المنهج العلمي الحديث ليسهموا في نهضة الكتابة التاريخية في مصر، سواء داخل الجامعة أو خارجها، مشاركين في إعادة تشكيل الحياة الفكرية في بلدهم، حيث نقلوا إليها طرائق البحث العلمي التي عرفها العالم الغربي المتطور بعد أن تمثّلوها وطبّقوها عند تناولهم تاريخ مصر وعلاقاتها الدولية. إنه جيل أحدث نقلة نوعية مهمة في حركة التفكير التاريخي في مصر، ابتعدت بها عن المنهج الكلاسيكي الذي درج عليه كتّاب السير والتراجم والحوليات والمغازي والخطط والآثار، ورسخت أسس الكتابة العلمية للتاريخ.

وليس معنى هذا أنّ الكتابة التاريخية صارت حكرًا على الأكاديميين وحدهم، ولكنهم وجّهوها وجهة علمية منهجية شديدة الانضباط في التوثيق ونقد المصادر والاستناد إلى العقلانية في التفسير والتعليل وفلسفة وقائع التاريخ والحرص على الموضوعية، وإن كان ارتباطهم بالمؤسسات الأكاديمية، تأليفًا وإنتاجًا للمعرفة التاريخية، لا يعني أنّ كل ما يقدمونه يكتسب الصفة الأكاديمية؛ فالحكم هنا ليس معياره هذا الارتباط بتلك المؤسسات، بل بمدى علمية ما يقدمونه ومنهجيته. فهناك من غير الأكاديميين من قدّم أعمالًا جيدة التزمت بقواعد العلم ومنهجه واكتسبت صفة الأكاديمية من دون أن يكون كاتبوها من المتخصصين أو المنتمين إلى مؤسسات أكاديمية بالفعل، كما سبق أن أشرنا.

سنعرض أوّلًا ثلاثة من رواد الكتابة الأكاديمية للتاريخ الحديث، سواء بما قدّموه من دراسات علمية رصينة وملهمة، أو من خلال أدوارهم في مؤسسات التعليم والثقافة. ورغم معاصرتهم لبعضهم، فإنّ كلًّا منهم كان حالة فريدة ومتميزة في عطائه وإنجازه؛ وهم محمد رفعت أحمد، ومحمد صبري، وشفيق غربال.

محمد رفعت أحمد

نبدأ بالأستاذ محمد رفعت لأنه أول من انطلق إلى الدراسة التاريخية الأكاديمية الأحدث في أوروبا وعاد ليؤدي دورًا مهمًّا في تطوير الكتابة الأكاديمية في مصر وفي مؤسساتها التعليمية. وقد ولد في أسيوط لأسرة أصولها تركية. درس في القرية، ثم انتقل للدراسة الثانوية في أسيوط، والتحق بعدها بالقسم الأدبي بمدرسة المعلمين العليا في القاهرة، فأهّلته للالتحاق ببعثة دراسية من وزارة المعارف إلى جامعة ليفربول في إنكلترا قبل الحرب العالمية الأولى، حيث لحق به محمد شفيق غربال. وهناك نال رفعت درجة الماجستير عن مصر في عصر محمد علي تحت إشراف تشارلز ويبستر، وعاد إلى مصر مع نهاية الحرب. وفي الفترة نفسها تقريبًا كان محمد صبري يدرس في السوربون لينال درجتَي الماجستير والدكتوراه. وعاد ثلاثتهم إلى مصر ليكونوا في طليعة الجيل الأول من المؤرخين الأكاديميين الذين درسوا في

أوروبا وعادوا إلى بلدهم ليؤدوا أدوارًا مهمة، من قبيل مدرسين وإداريين، وليساهموا في تشكيل سياسة التعليم في مصر، وكان رفعت أوّل من ألّف منهم في التاريخ باللغة العربية.

شغل عدة مناصب في التدريس أهمها عمله أستاذًا للتاريخ في قسم الصحافة بكلية الآداب في الجامعة المصرية، وانتُدب للتدريس في جامعة الإسكندرية، وعمل ضمن اللجان الفنية المشرفة على تطبيق نُظم التعليم الحديثة، حتى أصبح مديرًا للتعليم الثانوي منذ عام 1946 ومستشارًا فنيًا لوزارة المعارف، فوزيرًا للمعارف (آذار/ مارس - تموز/ يوليو 1952)، لتنتهي حياته الإدارية ويتفرغ لكتابة مؤلفاته وللنشاطات الثقافية العامة التي مارسها حتى وفاته عام 1975.

والمعروف أنّ الجامعة الأهلية عندما ضُمّت بوصفها جزءًا من الجامعة المصرية الجديدة التي أقامتها وزارة المعارف عام 1925، لم تكن فيها كوادر مصرية تكفي لتمصير الجامعة آنذاك؛ ولذا اعتمدت على الأساتذة الأجانب، وكان التدريس فيها باللغات الأجنبية، حتى في مقررات التاريخ القومي، وكان رئيس قسم التاريخ في الجامعة المصرية أجنبيًا حتى عام 1936، وظل هذا الأمر إلى أن بدأ الرعيل الأول من المؤرخين الأكاديميين المصريين الذين درسوا في أوروبا يجدون سبيلهم إلى التدريس في الجامعة ويحلّون تدريجيًا محلّ الأساتذة الأجانب. وقد أخذ هؤلاء المؤرخون على عاتقهم تأسيس مدرسة تاريخية وطنية، سواء في الجامعة أو من خلال وظائفهم التي شغلوها أو بمؤلفاتهم التي أعدّوها لتدرَّس في وزارة المعارف، وذلك في مقابل المدرسة الملكية التي رعاها الملك فؤاد لكتابة تاريخ الأسرة العلوية من وجهة نظر القصر الملكي.

وكان رفعت على نحو خاص من المهتمين بتعريب كتب التاريخ. وأخذ على عاتقه كتابة مؤلفاته باللغة العربية، بوصف ذلك ردّ فعلٍ على كتابات المدرسة الملكية. وكان يرى أنّ الوطنيين في أيّ دولة هم الأقدر على فهم ردود أفعال شعوبهم تجاه الأفكار والأحداث التي تواجههم. وكان من المعلمين الأوائل الذين لقّنوا جيل الشباب من الطلاب والمثقفين الدروس الأولى في التاريخ القومي والتاريخ العام وفقًا للمناهج الحديثة. ولرفعت مؤلفات تاريخية مدرسية درستها أجيال من الطلاب في مدارس الدولة، فضلًا عن كتاباته التاريخية الأخرى، التي من أبرزها كتابه الذي ألّفه بالإنكليزية ونشره في لندن عام 1947 بعنوان **يقظة مصر الحديثة**[20]، إضافة إلى كتابيه **التيارات السياسية في حوض البحر المتوسط** (1959)، و**التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة** (1964)[21].

محمد صبري

تلقّى محمد صبري، المعروف بـ "السوربوني"، تعليمه الأوّلي بالمرج، ثم تعليمه الابتدائي والثانوي بالقاهرة، حيث تفتحت ملكاته الأدبية وأصدر عام 1910 كتابًا عن شعراء العصر، فبدأ حياته أديبًا قبل أن يصبح مؤرخًا. وقد سافر إلى باريس للدراسة عام 1913 على نفقته فحصل على دبلوم الدراسات الجامعية من السوربون وأعدّ دراسة بالفرنسية عن شعر ألفونس دي لامارتين (1790-1869) Alphonse de Lamartine، ثم عاد إلى مصر عام 1914 بسبب أوضاع الحرب. وبدأ ينشر مقالات في صحيفة **المؤيد**، ثم لم يلبث أن عاد إلى فرنسا ليستكمل دراسته لمرحلة الليسانس (1915-1919) وكان التاريخ الحديث هو تخصصه الأساسي والأدب هو دراسته الفرعية. أشرف دو سان أولار (1866-1954) De Saint-Aulaire، أستاذ تاريخ الثورة الفرنسية، على رسالته، وهناك زامل طه حسين في السوربون، وحاز الليسانس عام 1919. والتقى بزعماء الوفد وجنّد نفسه لخدمة القضية الوطنية من خلال عمله سكرتيرًا لحزب الوفد ولسعد زغلول. وخلال هذه الفترة، عكف على كتابة تاريخ واقعي معاصر - إن جاز القول - لثورة 1919، ونشر الجزء الأول منه بعنوان **الثورة المصرية من خلال**

20 محمد رفعت أحمد، **يقظة مصر الحديثة**، ترجمة عبد الله الأشعل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017).

21 للمزيد من التفاصيل عن رفعت ومؤلفاته ومنهجه ينظر: الشلق، ص 180-184.

وثائق حقيقية وصور التقطت أثناء الثورة، ثم ثنّاه بجزء آخر صدر عام 1921، وبين الجزأين وضع كتابًا آخر عام 1920 بعنوان **المسألة المصرية منذ الحملة الفرنسية حتى ثورة 1919**.

وفي عام 1922 شرع يعدّ رسالة لدرجة الدكتوراه في التاريخ الحديث حملت عنوان "نشأة الروح المصرية"، فأتمّها، وأصدرها في باريس عام 1924، ليكون أول مصري يحرز درجة دكتوراه الدولة في الآداب مع مرتبة الشرف من السوربون.

عاد إلى مصر وشغل عدة وظائف تعليمية، فدرَّس في مدرسة المعلمين العليا، ثم انتقل إلى الجامعة المصرية عندما صارت حكومية عام 1925، ودرَّس في دار العلوم (1927-1928). وخلال المدة (1925-1933) استأنف دراساته التاريخية، فوضع كتابه **تاريخ مصر الحديث من محمد علي إلى اليوم** (1926) الذي قررته وزارة المعارف بالنسبة إلى طلاب الثانوية ومعاهد التعليم العالي. ثم وضع عملين تاريخيين كبيرين بالفرنسية، هما **الإمبراطورية المصرية في عهد محمد علي والمسألة الشرقية (1811-1849)** (1930) *L'Empire Egyptien sous Mohamed-Ali et la question d'Orient (1811-1849)*، **والإمبراطورية المصرية في عصر إسماعيل والتدخل الأنجلو/فرنسي (1863-1879)** (1933) *L'empire Égyptien sous Ismaïl et l'ingérence anglo-française (1863-1879)*، فضلًا عن دراسة باللغة العربية عنوانها "مصر في إفريقيا الشرقية" في العام نفسه. ثم ابتعد عن مصر سنوات تاركًا وظائفه مُؤْثرًا الحياة في فرنسا إلى أن عاد إلى مصر ليعمل مديرًا لإدارة المطبوعات والنشر، ثم مفتشًا لمادة التاريخ في المدارس، إلى أن عُيّن نائبًا لمدير دار الكتب المصرية عام 1944. وعندما تخطاه الدكتور عبد الرزاق السنهوري (1895-1971) وزير المعارف في أحقيته بوظيفة مدير دار الكتب التي يشغلها بالنيابة، استقال احتجاجًا عام 1948. وحين أعادت وزارة النحاس عام 1950 الموظفين المفصولين من الخدمة، عاد أستاذًا للتاريخ في جامعة فؤاد الأول. وصار في عام 1951 مديرًا لمعهد الوثائق والمكتبات في كلية الآداب حتى قيام ثورة يوليو 1952.

وربما كان للفترات الطويلة التي عاشها صبري خارج مصر أثرها في عدم حصوله على الوظائف التي تناسب كفاءاته وقدراته، كما أنّ تأليف معظم كتبه التاريخية بالفرنسية وعدم ترجمته إياها طوال حياته قد حرمه من التواصل مع قاعدةٍ أوسع من المثقفين، إضافة إلى أنّ عدم تواصل عمله في التدريس في الجامعة له أثره في ألّا يكون له مدرسة علمية تضمّ تلاميذ له. ومع ذلك، لم يكفّ عن التأليف والإنتاج العلمي الذي وضعه في مصافّ كبار المؤرخين الأكاديميين الرواد. وقد اعتكف في سنواته الأخيرة، وحظيت مؤلفاته بالفرنسية بترجمات جيدة صدرت عن المركز القومي للترجمة[22].

محمد شفيق غربال

يحظى شفيق غربال بمكانة مرموقة بين رواد الكتابة التاريخية الأكاديمية وزملائه في التاريخ الحديث والمعاصر، فهو أبرزهم مكانةً وشهرةً؛ إذ وضع التاريخ المصري الحديث على قاعدة أكاديمية راسخة. وقد درس في مرحلته الأولى بالإسكندرية ثم في مدرسة المعلمين العليا في القاهرة. فأتمّ دراسته فيها عام 1915، ليحصل على بعثة حكومية للدراسة في جامعة ليفربول حاز فيها درجة البكالوريوس عام 1919. وعاد إلى القاهرة ليعمل في التدريس نحو ثلاث سنوات ابتعث بعدها إلى جامعة لندن. وهناك تتلمذ على يدَي المؤرخ الكبير أرنولد توينبي. وحصل على درجة الماجستير تحت إشرافه في موضوع "بدايات المسألة المصرية وصعود محمد علي" "Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali"، التي نُشرت في لندن عام 1928 بتقديم مهمّ لأستاذه. وانتهت بعثته من دون أن يتمّ دراسته لمرحلة الدكتوراه، فعاد إلى مصر عام 1925 وعمل في مدرسة المعلمين العليا حتى عام 1929. ثم نُقل أستاذًا مساعدًا للتاريخ الحديث بكلية الآداب في الجامعة المصرية خلفًا للأستاذ الإنكليزي آرثر جرانت، ليصبح أول مصري يتولى هذا المنصب. وصار غربال أول

22 ينظر الفصل الذي كتبناه عن محمد صبري ومؤلفاته: الشلق، ص 189-210.

أستاذ مصري متخصص في التاريخ الحديث. ومثّل تعيينه خطوة مهمة للأكاديميين المصريين والتدوين التاريخي المصري الحديث. وقد سعت الجامعة منذ ذلك الوقت لتثبيت قاعدة تعيين المصريين في هيئات التدريس للتاريخ الحديث[23].

وفي عام 1939 انتُخب عميدًا لكلية الآداب خلفًا لطه حسين. وظل يتنقل بين الجامعة والمناصب العليا بوزارة المعارف، كلاهما لم يَألُ جهدًا في دفع حركة التعريب والتمصير للمقررات التاريخية، ودرس لجيل من المؤرخين العرب ممّن تولّوا رئاسة أقسام التاريخ في الجامعات العربية، عندما تولى رئاسة معهد الدراسات العربية. وكان عضوًا نشطًا في جمعيات التاريخ والجغرافيا والآثار ومجمع اللغة العربية والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والمجلس التنفيذي لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو). وقد كرّمته الدولة فمنحته جائزتها التقديرية عام 1960.

لم يترك غربال مؤلفاتٍ كثيرةً على الرغم من أنه عاش مؤرخًا ومات مؤرخًا، ورغم تولّيه مناصبَ عديدة مهمة فإنّه لم ينسَ جذوة المؤرخ فيه، وكان مؤمنًا بأنّ محاورة تلاميذه أكبر أهمية من تأليف الكتب، وصار تلاميذه أعلامًا في المدرسة التاريخية الأكاديمية في الجيل التالي للرواد. وأبرز مؤلفاته: كتابه **بدايات المسألة المصرية وصعود محمد علي**، وأعدّ دراسة عن الجنرال يعقوب، وحقق مخطوطة "ترتيب الديار المصرية"، وقد صدرت بعنوان "مصر عند مفرق الطرق"، وفي عام 1944 أصدر كتابًا صغير الحجم بعنوان **محمد علي الكبير** أبدى فيه ميلًا كبيرًا نحو إنجازات محمد علي حاد به عن الموضوعية في نظر بعض الكتّاب. وفي عام 1952 ألّف كتابًا عنوانه **تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية**. وفي عام 1957 ألقى سلسلة من المحاضرات في الإذاعة الأوروبية ترجمها صديقه محمد رفعت إلى العربية، ونُشرت في كتاب مهمّ عنوانه **تكوين مصر**. وكان آخر ما نُشر له من كتابات مجموعة أحاديث إذاعية بعنوان **من زاوية القاهرة** عام 1962. غير أنّ دار الكتب المصرية نشرت مجموعة أعماله الكاملة في ثلاثة مجلدات - حتى الآن - ضمّت المؤلفات والبحوث والمقالات والمحاضرات التي نُشرت في الدوريات وأعمال المؤتمرات التي لم تُنشر[24].

* * *

وفيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي والوسيط؛ عرفت المدرسة الأكاديمية ثلاثةً من المؤرخين المتخصصين الذين كانوا روّادًا وضعوا أسس هذا التخصص ووجّهوا الكتابة فيه وجهة علمية أكاديمية أنتجت أجيالًا من تلاميذهم حملوا راية هذا الفرع وصاروا أعلامًا يشار إليهم بالبنان.

وأول هؤلاء الرواد هو الأستاذ عبد الحميد العبادي الذي دَرَس المرحلتين الابتدائية والثانوية في مدارس الإسكندرية، ثم تخرّج في دار المعلمين العليا بالقاهرة عام 1914، ليلتحق بالجامعة الأهلية، حيث تتلمذ على أيدي بعض المستشرقين. وفي الوقت نفسه، كان يدرّس التاريخ الإسلامي في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية ومدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم. وعلى الرغم من أنه لم يدرس درجة الدكتوراه، فإنه تتلمذ على أيدي مؤرخي زمانه، ومنهم بعض المستشرقين الذين تعلّم منهم أسس المنهج العلمي لكتابة التاريخ. وقُيّض له أن يترجم أول كتاب عرفته الكتابة التاريخية في مصر عن علم التاريخ ومناهج بحثه، وهو كتاب فوسي جون كوب هرنشو (1869-1946) F. J. C. Hearnshaw **علم التاريخ** الذي أضاف إلى ترجمته فصلًا عن علم التاريخ عند العرب، وصدر عام 1937 ليكون نبراسًا للمشتغلين بالكتابة الأكاديمية للتاريخ. وقد ذكر في مقدمته أنه يرجو "أن تكون هذه الرسالة الوجيزة فاتحة لمؤلفات عربية تتناول علم التاريخ ومناهج بحثه تناولًا أوسع وعلى نحو أتمّ وأوفى"[25].

---

23 أنتوني جورمان، **المؤرخون والدولة والسياسة في مصر القرن العشرين**، ترجمة محمد شعبان عزاز (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 64.

24 ينظر: حسام عبد الظاهر، **تراث محمد شفيق غربال**، ثلاثة أجزاء (القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر؛ دار الكتب والوثائق القومية، 2012-2018).

25 فوسي جون كوب هرنشو، **علم التاريخ**، ترجمة عبد الحميد العبادي، سلسلة المعارف العامة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937).

وعندما أُنشئت الجامعة المصرية (الحكومية) عام 1925، كان العبادي علمًا وكاتبًا مرموقًا، فاختير أستاذًا للتاريخ الإسلامي فيها. ولم تكن هذه الوظيفة تشترط الحصول على الدكتوراه في سنوات الجامعة الأولى. فشغل العبادي كرسي الأستاذية في التخصص حتى عام 1942. وحينما أنشئت جامعة الإسكندرية، نُقل إليها أستاذًا للتاريخ الإسلامي. ثم تولى عمادة كلية الآداب فيها حتى بلغ السن القانونية. وفي موازاة ذلك كله، كان أستاذًا في معهد الدراسات العربية، وعضوًا في مجمع اللغة العربية، وعضوًا مؤسسًا للجنة التأليف والترجمة والنشر والجمعية المصرية للدراسات التاريخية. وقد شارك في ترجمة كتاب تيودور رتشتين **تاريخ المسألة المصرية 1875-1910** الذي صدر عام 1923 عن لجنة التأليف والترجمة. وكان هذا الكتاب ردًّا على كتاب اللورد كرومر **مصر الحديثة**، وكان العبادي وزميله محمد بدران قد أرادا ترجمة كتاب كرومر، لكن ذلك لم يتمّ. وقد قال في تقديمه لكتاب رتشتين: "لعلّنا أن نكون بترجمة هذا الكتاب قد قمنا ببعض ما يجب علينا نحو وطننا ولغتنا". ومن أبرز مؤلفاته: **صور من التاريخ الإسلامي** (1947-1953)، و**المجمل في تاريخ الأندلس** (1958). لكن تأثيره في حركة الكتابة التاريخية ورعاية تلاميذه ونشاطه في الهيئات العلمية التي شارك فيها بفاعلية يشهد كلّه أنه أسس مدرسة علمية في التاريخ الإسلامي الوسيط، كان من أعلامها جمال الدين الشيال وعزيز سوريال والسيد عبد العزيز سالم وسعد زغلول عبد الحميد وجوزيف نسيم وأحمد مختار العبادي، وغيرهم[26].

وفي مجال التاريخ الإسلامي نفسه، احتل الدكتور حسن إبراهيم حسن مكانة في ريادة التخصص في المرحلة ذاتها تقريبًا. وقد درس التاريخ في البداية في الجامعة الأهلية وحصل فيها على الليسانس في عام 1919-1920. ولمّا كان قد وضع أثناء دراسته فيها رسالة في التاريخ الإسلامي عنوانها "تاريخ عمرو بن العاص" فقد قدّمها إلى الجامعة عقب تخرّجه، ليحصل بها على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي. وبالفعل، حصل بها على الدرجة، في أيار/ مايو 1921، بعد مناقشتها مناقشة علنية. لكنه لم يكتفِ بها، وسعى للحصول على درجة الدكتوراه من إنكلترا. ونجح في ذلك في عام 1928. فحصل عليها عن دراسة عن الفاطميين وأعمالهم السياسية والدينية في مصر، في جامعة لندن، تحت إشراف المستشرق توماس أرنولد Thomas Arnold (1864-1930) الذي ترجم مع آخرين كتابه **الدعوة إلى الإسلام** (1947). وله مؤلفات في التاريخ الإسلامي معروفة، لعل أبرزها **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** الذي صدر الجزء الأول منه عام 1935، وكتاب **تاريخ الدولة الفاطمية** (1948)، و**المعز لدين الله**، و**النظم الإسلامية**، و**عمرو بن العاص**، وكتاب **عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية**، وغيرها من الأعمال العلمية الرائدة التي تبنّت المنهج العلمي في البحث والدراسة. وتفيد المصادر أنّه عُيّن فترةً مديرًا لجامعة أسيوط، وكان مديرًا لجامعة فؤاد الأول (القاهرة)، ودرَّس في جامعات بنسلفانيا (1951-1953) وجامعة الرباط (1958). ومن أبرز تلاميذه زكي محمد حسن (1908-1957)، ومحمد جمال الدين سرور (1912-1999م)، وسيدة إسماعيل كاشف (1915-2018)[27].

ويبرز اسم الدكتور محمد مصطفى زيادة، بوصفه أحد رواد الكتابة في التاريخ الإسلامي والعصور الوسطى. وقد بدأ دراسته الابتدائية والثانوية في المحلة الكبرى، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا عام 1915. ولمّا كان من أوائل الخرّيجين، فقد رشّح للحصول على درجة الليسانس في التاريخ من جامعة ليفربول في إنكلترا. وعندما عاد عيّن مدرّسًا للتاريخ في مدرسة العباسية الثانوية في الإسكندرية عام 1925. وبعد عامين (1927)، ابتُعث إلى إنكلترا مرة أخرى للحصول على الدكتوراه، حيث أعدّها عن العلاقات الخارجية لمصر في القرن الخامس عشر الميلادي، تحت إشراف الأستاذ جورج كوبلاند G. W. Copland. وبعد حصوله عليها، عُيّن مدرّسًا لتاريخ العصور الوسطى في الجامعة المصرية عام 1931. وكان أوّل من شغل كرسي العصور الوسطى في كلية الآداب عام 1939. وقد درَّس في جامعات الأزهر والإسكندرية وعين

---

26 عبد الظاهر، ص 50؛ **المجمعيون في خمسة وسبعين عامًا**، إعداد مهدي علام ومحمد حسن عبد العزيز (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2007)، ص 382-384.

27 جمال الدين فالح الكيلاني، "مؤرخ الإسلام حسن إبراهيم حسن"، **مجلة الديار** (لندن)، 2004.



شمس ومعهد التربية للمعلمين بالمنيرة، وجامعة فلوريدا، وبعض المؤسسات التعليمية في ليبيا وبغداد، وشارك في مؤتمرات العلوم التاريخية في باكستان والسويد ومؤتمر المستشرقين بألمانيا عام 1957. وكان أحد مؤسسي الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. وتولى أمانتها. وكان عضوًا في لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. وعمل خبيرًا في مجمع اللغة العربية.

من أهم مؤلفاته: **المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي** (1949)، و**حملة لويس التاسع وهزيمته في المنصورة** (1961). وقد شارك في تأليف بعض الكتب المدرسية في التاريخ. وحقّق بعض المجلدات من أعمال المقريزي. وترجم عددًا من المؤلفات الإنكليزية عن تاريخ العصور الوسطى. وله مجموعة مقالات عن الكتابة التاريخية نُشرت في مجلة **الثقافة** (1940-1941). وله مدرسة تاريخية من أبرز أعلامها إبراهيم طرخان (ت. 1985)، وأحمد مختار العبادي (1922-2016)، وحسن حبشي (1915-2005)، وسعيد عبد الفتاح عاشور (1922-2009)، والسيد الباز العريني (1910-1966) ... إلخ، وقد ذكر جاك كرابس Jack A. Crabbs أنه من الرواد الذين استلموا الزمام من المستشرقين الأوروبيين[28].

أما أول رواد دراسة التاريخ اليوناني الروماني ومصر في عهدهما، فهو الدكتور إبراهيم نصحي قاسم الذي بدأ دراسته للتاريخ في الجامعة المصرية ثم استكملها في جامعة ليفربول في إنكلترا إلى أن حصل على الدكتوراه في هذا التخصص من جامعة لندن عام 1934. وتدرّج في وظائف التدريس في كلية الآداب بالجامعة المصرية حتى صار أستاذًا لكرسي التاريخ اليوناني - الروماني فيها عام 1946. وكان أول عميد لكلية الآداب في جامعة عين شمس (1950-1954). وترأّس قسم التاريخ فيها عام 1966. ثم صار أستاذًا متفرغًا حتى وفاته[29]. وهو من مؤسسي الجمعية التاريخية التي تولى رئاسة مجلس إدارتها فترة، وقد كرّمته الدولة بجائزتها التقديرية عام 1986، وكرّمته جامعة عين شمس بجائزتها عام 1993. وقدّم أول كتاب وأكمل دراسة عن التاريخ البطلمي، وهي كتاب **تاريخ مصر في عصر البطالمة** (1946)، وهو المرجع الأساسي الذي تطور إلى أربعة أجزاء في طبعته الأخيرة ، وأصدر أول مؤلفاته بالإنكليزية عن **الفنون في مصر في عصر البطالمة** الذي أصدرته جامعة أكسفورد عام 1937، فضلًا عن دراسات ومؤلفات علمية أكاديمية عديدة نُشرت بالعربية والإنكليزية في مصر وخارجها.



28 جاك كرابس، **التاريخ في مصر القرن التاسع عشر**، ترجمة عبد الوهاب بكر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 142.

29 للمزيد عن سيرة إبراهيم نصحي ينظر: **هؤلاء علمونا**، الكتاب التذكاري الثاني لكلية الآداب جامعة عين شمس (القاهرة: مركز الدراسات الإنسانية والمستقبليات، 2005)، ص 41-62.

References

المراجع

أحمد، محمد رفعت. **يقظة مصر الحديثة**. ترجمة عبد الله الأشعل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017.

أنيس، محمد. **مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني**. القاهرة: معهد الدراسات العربية، 1962.

بدير، أحمد عبد الفتاح. **الأمير أحمد فؤاد ونشأة الجامعة المصرية**. ط 2. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2008.

الجميعي، عبد المنعم. **تاريخ مدرسة المعلمين العليا 1880-1933**. القاهرة: [د. ن]، 1995.

جورمان، أنتوني. **المؤرخون والدولة والسياسة في مصر القرن العشرين**. ترجمة محمد شعبان عزاز. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

الشلق، أحمد زكريا. **نهضة الكتابة التاريخية في مصر**. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2011.

الشيال، جمال الدين. **التاريخ والمؤرخون في مصر القرن التاسع عشر**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958.

عبد الظاهر، حسام أحمد. **مؤرخو التاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية الأهلية 1908-1925**، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2018.

عبد الظاهر، حسام. **تراث محمد شفيق غربال**. القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر؛ دار الكتب والوثائق القومية، 2012-2018.

كرابس، جاك. **التاريخ في مصر القرن التاسع عشر**. ترجمة عبد الوهاب بكر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

الكيلاني، جمال الدين فالح. "مؤرخ الإسلام حسن إبراهيم حسن". **مجلة الديار**. لندن. 2004.

المجمعيون في خمسة وسبعين عامًا. إعداد مهدي علام ومحمد حسن عبد العزيز. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2007.

هرنشو، فوسي جون كوب. **علم التاريخ**. ترجمة عبد الحميد العبادي. سلسلة المعارف العامة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.

هؤلاء علمونا، الكتاب التذكاري الثاني لكلية الآداب جامعة عين شمس. القاهرة: مركز الدراسات الإنسانية والمستقبليات، 2005.

هيكل، محمد حسين. **مذكرات في السياسة المصرية**. ط 2. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010.

________. **دين مصر العام**. ترجمة أحمد محمد حسين هيكل. المشروع القومي للترجمة 26. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/ZCSW5735

ياسر منجي | Yasser Mongy [1]

مجهولٌ، منسيٌّ، مهملٌ
إشكاليات وملاحظات متعلقة بتأريخ الفن المصري الحديث في القرن العشرين

Unknown, Forgotten, Neglected
Observations on the Historiography of Modern Egyptian Art in the Twentieth Century

مقدمة

رغم كثرة الدراسات والمقالات التي أرَّخَت لوقائع نشأة الفن المصري الحديث، ومحطات نموه، وملامح تحولاته وتطوره، التي تميزت بتفاوتها على مستويات التدقيق البحثي، فإن ثمة ثِقة مُفرطة يمكن ملاحظتها في تكرار اللاحقين ما ورد في كتابات السابقين، أفضت إلى الخروج بالكثير من النتائج المنقوصة والدلالات المُجتزَأة. فعديد الكتابات التوثيقية، الدائرة في فلَك هذا التاريخ النوعي، تتعدد دلائل اعتماد كاتبيها على النقل المباشر المُطمئنّ، من دون مُراجعةٍ أو تمحيص أو اختبار، من عددٍ قليلٍ من المصادر المحدودة التي شاعت وحَظِيَ مؤلِّفوها بدرجةٍ من الشهرة، وبالكثير من الثقة، إلى أن صارت مؤلفاتُهم في حُكم الثوابت التي لا تُناقَش، والحقائق التي لا تُراجَع. ومع تعاقُب النقلِ عن مَنقولٍ عن ناقل، ومع توالي ترديد المكرَّر والذائع من المعلومات، استقرَّت في ذاكرة الفن المصري الحديث أخطاءٌ، وشاعت معلومات وأفكار لا سَند لها مِن الحقيقة.

وفي هذا السياق الحافل بالتعقيدات، نجد أنفسنا إزاء ركام من المادة التاريخية المتعددة الطبقات، خلق في الوعي العام صورةً مربكة للفن المصري الحديث؛ فهي وإن كانت تتّسق في ملامحها العامة مع مجمل السمات الرئيسة لسياق تحولات القرن العشرين نفسِه، فإنها ملامح تختلط بالعديد من الغضون والتجاعيد، وتعاني أحيانًا بعض "الرتوش" المضافة والظلال المخاتِلة. في ظل هذا التشابك، قد تغيب وقائع، أو تُغَيَّب، وقد تتبدل حقائق، أو تُبَدَّل، وقد تُؤَوَّل خطاباتٌ بما يخرجها عن سياقاتها، ويجرّدها من دلالاتها الجوهرية. ثم يكون التراكم والتكرار، حين تُتَداول النصوص المأزومة بهذه التقاطعات والحسابات، وتَشيع بسبب الإلحاح آنًا، وبسبب التكاسل عن المراجعة والتثبّت من جانب الباحثين والكتّاب آنًا آخر.

1 أستاذ مشارك في كلية الفنون الجميلة بالقاهرة، في قسم الغرافيك، وهو حاليًا مُعار بصفته أستاذًا مساعدًا في كلية التربية بجامعة السلطان قابوس بسلطنة عُمان، في قسم التربية الفنية.
Associate Professor, Dept. of Graphic, Faculty of Fine Arts, Cairo. Currently, seconded as an Assistant Professor, Dept. of Artistic Education, Faculty of Education, Sultan Qaboos Uni. Oman.
yasser.mongy@gmail.com

يمكن القول إن تجلّيات (المجهول)، و(المَنسي)، و(المهمَل) باتت مركّبات حتمية في تضاعيف نسيج الصورة العامة لتاريخ الفن المصري الحديث. ومن هنا تنبع الحاجة إلى وجوب المراجعة والتثبّت بالنسبة إلى عدد من نماذج السرديات التاريخية الدالّة في هذا السياق. وستسعى هذه الورقة لرصد أبرز إشكاليات هذا المركّب المعقّد، ومحاولة تفسير أسبابها، ورصد نتائجها، وتأويل دلالاتها. وهي إذ تعيد النظر في التأريخ الفني لذلك القرن المنصرم - لا نستعرض محض ممارسات تأريخية - فإنها ببساطة تستعيد اشتباكات قرنٍ كامل من التحولات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، خلال عهد حافل بالتبدّلات والتموّجات العالمية والإقليمية والمحلية التي انعكست على صورة الفن المصري الحديث.

تنبع أهمية هذه الورقة من ضرورة البحث الميداني والمقارن لإثراء مصادر التاريخ الفني المصري الحديث، سعيًا لتصويب الأخطاء المتكررة في أدبيات هذا التاريخ، الناجمة عن الاكتفاء بالبحث المكتبي المحض. ومن أوضح نماذج الإهمال التوثيقي التي يمكن الوقوف عليها، والتي أضعفت توثيق وقائع كبرى في تاريخ الفن المصري الحديث، وقائع إنشاء مجموعة من التماثيل الميدانية المهمة، ضمن سياق تاريخي حفل بالتحولات السياسية، خلال فترة من أهم فترات تاريخ مصر الحديث، وأكثرها اكتنازًا، وهي الفترة التي تصل ما بين نهاية أربعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته.

لذلك، تعالج الورقة، في ضوء مزج المنهج التحليلي بالمنهج المقارن، مستضيئةً بالمنهج التاريخي، حالةَ سرديات التأريخ للنحت الميداني، وتحصر نطاقها في تلك النصوص المنشورة ما بين عامَي 1945 و2019. وهي تركز على السؤال عن طبيعة الإهمال التوثيقي الذي ترصده الورقة. ويمكن صوغ هذا السؤال على النحو التالي: كيف أفضى الإهمال التوثيقي في سياق تأريخ الفن المصري الحديث إلى تداول مقولات، وتفسيرات، ومعلومات، تفتقر إلى الصدقية التاريخية؟

وتجري الإجابة عن الإشكالية المتعلقة بهذه الورقة وتساؤلاتها من خلال البدء بمقدمة تعرض لأبعاد الموضوع، تعقُبها خمسة مباحث، اشتملت على نماذج شارحة من الدراسات التي ركزت بصفة رئيسة على سرديات التأريخ لفن النحت الميداني المصري الحديث.

إشكاليات تخص ذاكرة النحت الميداني المصري

حينما نستضيء بالمصادر الوثائقية التي سجلت بعضًا من أهم إنجازات أسرة محمد علي الثقافية والفنية، ولا سيّما منها تلك التي ارتبطت بتخليد ذكرى أشهر حكام مصر من أبناء هذه الأسرة، فـ "إننا نقع على كثير من الوقائع المهمة، الخاصة بمشاريع إقامة التماثيل الميدانية للبارزين من هؤلاء الحكام، التي تقاطع عددٌ منها مع بعض الأحداث الساخنة والمعقدة، سواء على مستوى السياسة، أو على مستوى تحولات الواقع الاجتماعي المصري"[2]. وتتكفل مراجعة بعض تلك الوثائق بتبيان أهم المشروعات التي كُرِّست آنذاك لإقامة تماثيل لكل من: الخديوي إسماعيل والملك فؤاد، كان من أهمها تمثالان لهما بميدان التحرير وميدان عابدين. كما أن المقارنة بين تلك الوثائق، واستقراء أحداث الفترات التي شملتها بالتوثيق، يتكفلان بتوضيح ذلك السياق التاريخي التتابعي الذي مهد للمشروع المذكور، وكذلك بتوضيح الكثير من الملابسات الغامضة، التي اكتنفت ظروف إنشاء هذه التماثيل جميعًا.

ويُعَدُّ إغفال الدور التاريخي للنحاتين المصريين، في إنشاء هذه المجموعة من التماثيل الميدانية، أحد أوضح نماذج الإهمال التوثيقي، التي تعانيها ذاكرة التأريخ للفن المصري الحديث. ويمكن تتبع ذلك من خلال التوجه المتعلق بإنشاء التمثالين؛ الذي وقع فعليًّا في نهاية عام 1949، حينما أعلن القصر الملكي عن مسابقة فنية كبرى تعقد بين نحّاتِي مصر في التنافس على تقديم تصورات لثلاثة

2 ينظر: ياسر منجي، **النحات مصطفى نجيب: سيرة مُعَلِّم على حوائط الغُربة** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014).

الصورة (1)

نتائج مسابقة تماثيل الخديوي إسماعيل والملك فؤاد

واستعرضت اللجنة أعمالهم ، ثم قررت قبول التماثيل التى قدمت فى القسم الاخير – تمثال الملك فؤاد لميدان عابدين– على أن تمنح الجائزة الاولى – وقدرها ١٠٠٠ جنيه – لمصطفى نجيب وثابت برسوم .. والثانية – وقدرها ٥٠٠ جنيه لفتحى محمود .. ولم تر اللجنة بين الباقين من يستحق الانفراد بالجائزة الثالثة ، فوزعتها بالتساوى على ابراهيم جابر ، وأحمد عثمان ، ومحمد لائق ..

أما القسمان الخاصان بتمثالى فؤاد الجامعى ، واسماعيل ، فقد رؤى اعادة طرحهما فى مسابقة جديدة ، لان المستوى الفنى فيما قدمه المشتركون فيهما ، كان ضعيفا ..

المصدر: مقتطف من مجلة **المصور**، العدد 1327 (1950/3/17).

تماثيل ميدانية ضخمة، اثنان منها للملك فؤاد: أحدهما بثوب الأستاذية الجامعي، وتحدد له أن يقام في ميدان جامعة فؤاد (جامعة القاهرة حاليًا)، والثاني ليقام في ميدان عابدين، أما الثالث فهو للخديوي إسماعيل، ليقام في ميدان الإسماعيلية (التحرير حاليًا). ويتضح مما نشرته مجلة **المصور**، بتاريخ 17 آذار/ مارس 1950، أن لجنةً قد تشكلت في شباط/ فبراير من العام نفسه، من أجل تحكيم أعمال النحاتين المتنافسين في هذه المسابقة الكبرى. ورأت اللجنة وفق المصدر استحقاق الفنان مصطفى نجيب (1913-1990) للجائزة الأولى، في الفرع الخاص بتمثال الملك فؤاد المخصص لميدان عابدين، في حين ذهبت الجائزة الثانية في الفرع نفسه للنحات فتحي محمود (1918-1982)، وقُسِّمَت الجائزة الثالثة في الفرع ذاته بين كلٍ من النحاتين: إبراهيم جابر (1902-1972)، وأحمد عثمان (1907-1970)، ومحمد لائق. أما الفرعان الخاصان بتمثال فؤاد الجامعي وتمثال إسماعيل، فقد رأت اللجنة إعادة طرحهما في مسابقة جديدة، لأنها لم ترَ في مستويات المتنافسين في هذين الفرعين ما يؤهل أيًّا منهم للفوز.

لكن بمراجعة المزيد من المصادر غير الصحفية، سرعان ما يتبين أن فكرة تمثال إسماعيل كانت تسبق الإعلان الفعلي عن المسابقة بنحو أربع سنوات. وتبرز المكاتبات الأصلية المحفوظة بدار الوثائق القومية، ضمن وثائق مجلس الوزراء[3]، التي صدرت عن القصر الملكي، بشأن تخليد ذكرى الخديوي إسماعيل، في مناسبة مرور خمسين عامًا على وفاته، التوجيه بإقامة تمثال له في ميدان باسمه (وهو ميدان التحرير لاحقًا). وتغطي هذه المكاتبات الفترة 28 شباط/ فبراير 1945- 12 آذار/ مارس 1946.

3 أرشيف "دار الوثائق القومية"، المكاتبات الأصلية التي صدرت عن القصر الملكي، بشأن تخليد ذكرى الخديوي "إسماعيل"، بمناسبة مرور خمسين عامًا على وفاته، وذلك بإقامة تمثال له في ميدان "الخديوي إسماعيل" (التحرير لاحقًا). وهي مكاتبات تستغرق الفترة من 28 شباط/ فبراير عام 1945، إلى 12 آذار/ مارس عام 1946، "وثائق مجلس الوزراء المصري"، دار الوثائق القومية، رقم المنشأ 72-2/35، كود أرشيفي رقم 0081-031905.

الصورة (2)

إعلان مناقصة عملية صب تمثال الخديوي إسماعيل

اعلان مناقصة
عملية صب تمثال المغفور له الخديو اسماعيل
بميدان الاسماعيلية

تشهر مصلحة المبانى الأميرية بوزارة الأشغال العمومية فى المناقصة العامة عملية صب تمثال المغفور له الخديو اسماعيل بميدان الاسماعيلية بالقاهرة بالبرونز طبقا للنموذج الجبس الخاص بذلك وحسب ماهو مبين بالشروط والصور الفوتوغرافية التى يمكن الحصول عليها من المصلحة المذكورة بشارع القصر العينى نظير دفع مبلغ ٢ ج (جنيهين مصريين) وقد تحدد ظهر يوم السبت الموافق ١٤ يولية سنة ١٩٥١ لفتح مظاريف هذه المناقصة بادارة عموم المبانى بالدور الرابع من مبنى وزارة المواصلات

٨٠٩٢

المصدر: "إعلان مناقصة: عملية صب تمثال المغفور له الخديو إسماعيل بميدان الإسماعيلية"، جريدة **الغرفة التجارية بالقاهرة**، مج 8، 1951/6/15.

وفي أثناء إعادة المسابقة، فاز النحات مصطفى متولي بالجائزة الأولى، في الفرع الخاص بتمثال الخديوي إسماعيل. متولي، الذي كان أحد أبرز نحاتي تلك الفترة، تخرج في قسم النحت عام 1933، وأمضى خمس سنوات في الدراسة مع أستاذه النمساوي بوريس فرودمان كلوزيل (1878-1959) Boris Frödman-Cluzel، وكان أول دفعته. أرسل متولي في بعثة إلى الأكاديمية الملكية للفنون بروما، وبقي فيها دارسًا في الفترة 1934-1939، وعاد، من ثم، ليعمل بمصنع النماذج الأثرية التابع للمتحف المصري، وأقام بالأكاديمية المصرية[4].

تمنحنا ذاكرة الصحافة المصرية دليلًا دامغًا آخر، يقطع تمامًا بمصرية هذا التمثال، من بدء تصميمِه وانتهاءً بمرحلة صبِّه؛ فقد نُشر إعلانٌ في عدة صحف ومجلات مصرية في منتصف عام 1951، تضمن إعلانًا عن مناقصة مفتوحة لصبّ التمثال، أشهرَتها مصلحة المباني الأميرية، التابعة آنذاك لوزارة الأشغال العمومية. وهذا الأمر يقطع تمامًا ببطلان كل المزاعم التي تتداول بكثرة في كتابات متعجلة وغير متخصصة، عن أدوار متخيَّلة لإيطاليا في نحت التمثال أو صبّه.

4 محمد صدقي الجباخنجي، **تاريخ الحركة الفنية في مصر إلى عام 1945** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، ص 103.



الصورة (3)

قاعدة تمثال الخديوي إسماعيل الغرانيتية بالقاهرة موضِّحة لعلاقتها بالفضاء العمراني لميدان التحرير ومنشآته الشهيرة



المصدر: بطاقة بريدية، القاهرة، نيسان/ أبريل 1973.

تكشف التفاصيل وراء المناقصة المعلن عنها أن الملك فاروق قد تحمس لمشروعٍ عمراني يربط بين ميدان الإسماعيلية (التحرير حاليًا) وميدان عابدين، المشتمل على القصر الملكي، من خلال توسيع الشارع الذي يربط بينهما، ويكون رأسَ هذا الربط تمثالٌ لوالده الملك فؤاد في ميدان عابدين، وتمثال لجده الخديوي إسماعيل، في ميدان الإسماعيلية. والشاهد أن تمثال فؤاد كان قد أقيم بالفعل، ونُصِب في ميدان عابدين، وأحيط بسواتر من الخيش، انتظارًا للانتهاء من نَصْب تمثال الخديوي إسماعيل على القاعدة المخصصة له في ميدان الإسماعيلية، إلا أن الأوضاع السياسية ما لبثت أن تغيرت إثر قيام ثورة 23 يوليو 1952، ليتوقف المشروعان. وفي خلال بضعة شهور من قيامها، أُزيل تمثال الملك فؤاد من ميدان عابدين، في حين ظلت قاعدة تمثال الخديوي إسماعيل مكانها ورُئِيَ الاحتفاظ بها. وهذه القاعدة اتُّخِذت خلال سنوات طويلة مكانًا لإضاءة شعلة التحرير التي كانت تصل من أسوان إلى القاهرة في أعياد الثورة من كل عام، وظلت نحو أربعين عامًا مَعلمًا من أشهر معالم القاهرة، ثمّ أُزيلت في عام 1990.

و"بعد ثورة يوليو، تغير اسم الميدان، أصبح ميدان الحرية، ثم ميدان التحرير، وإبّان العواصف الساخنة، عقب رحيل جمال عبد الناصر، اتجه التفكير العام نحو وضع تمثال كبير، يليق بالزعيم، في المكان الشاغر، أعلى القاعدة، وبالطبع، لم يكن الرئيس

السادات مهيأً، نفسانيًا، لتنفيذ الفكرة. ربما خطر على باله أن تحمل القاعدة، في يوم ما، تمثالًا له.. لكن هذا اليوم لم يأت [...] وذلك أن القاعدة نفسها، جرى تفكيكها عام 1990، بسبب الحفر تحتها، لاستكمال مشروع مترو الأنفاق"[5].

أغنية الكعكة الحجرية

تأتي قاعدة التمثال الغرانيتية الحمراء التي ظلت أشهر معالم ميدان التحرير حتى إزالتها عام 1990، والتي كانت في حد ذاتها قطعة فنية بديعة؛ إذ كانت مصممة على الطراز الكلاسيكي الإيطالي Classical-Italianate، وليس من المعلوم على وجه اليقين ما إذا كانت هذه القاعدة من تصميم فنانٍ بعينه، أو من تصميم مهندسي القصر الملكي، الذين خلفوا إرنستو فيروتشي بك (1874-1945) Ernesto Verucci Bey، رئيس مهندسي السرايات الملكية، بعد وفاته عام 1945.

تسببت تلك الظروف الملتبسة، التي أحاطت بإنشاء تمثال الخديوي إسماعيل وقاعدته الغرانيتية، منذ الشروع في تشييده حتى إزالة قاعدته، في زيادةٍ ضبابية الرؤية التأريخية والتوثيقية لهذا العمل، إلى درجةٍ وصلت أحيانًا ببعض كبار الكتّاب والمثقفين إلى الوقوع في أخطاء تاريخية، لا تختلف كثيرًا عن مثيلاتِها التي طالما وقع فيها بعض غير المتخصصين من الباحثين والكتّاب. ومن النماذج الدالّة في هذا المنحى ما ورد على لسان جابر عصفور، في مقالٍ له بعنوان "استعادة أمل دنقل"، نُشِر بمناسبة حلول الذكرى الثامنة والعشرين لوفاة الشاعر المصري دنقل[6].

يضرب عصفور في المقال صفْحًا عن التاريخ الأصلي لتشييد القاعدة في نهاية عصر الملك فاروق، محتسِبًا فقط واقعة التفكير في جعلها قاعدة لتمثال للرئيس جمال عبد الناصر، متوهمًا أن هذه الواقعة الطارئة هي تاريخ تشييد القاعدة؛ إذ يقول: "وكانت الأمة قد أعلنت عن رغبتها في بناء نصب تذكاري لعبد الناصر، يتوسط ميدان التحرير، وبالفعل تم بناء قاعدة هذا النصب، رغم أن تمثال عبد الناصر لم يوضع عليها قط، وظلت القاعدة موجودة إلى أن أزيحت أخيرًا من الميدان، بسبب تعديل خطوط مترو الأنفاق"[7]! تُرى ما الذي دفع عصفور إلى الكتابة عن قاعدة تمثال إسماعيل، تلك التي بقيت شاهدًا على نهاية مشروع تمثال إسماعيل القاهري، في حين أن مقال عصفور، بالأساس، مكرّس للاحتفاء بذكرى الشاعر أمل دنقل؟[8]

هنا يتكشّف فاصلٌ جديد من الارتباط الإبداعي، جمع بين فريدتين من فرائد الفن، إحداهما أدبية شعرية، والأخرى تشكيلية نحتية، وتتعلق بهذا الارتباط ظروف تاريخية؛ إذ نجد قاعدة تمثال إسماعيل الحجرية، وقد أضحت رمزًا وطنيًا، يلتفّ حوله شباب مصر، ويستلهمه أمل دنقل في صياغة قصيدته "أغنية الكعكة الحجرية"[9]، وهو عنوان أوحى إليه به شكل القاعدة الغرانيتية، التي اتخذ أسفلها شكل حلقاتٍ دائرية مدرّجة متراكبة، يشبه مرآها شكل "كعكة" الاحتفال بأعياد الميلاد.

---

5 كمال رمزي، "ذاكرة المكان.. لها رائحة ولون وطعم"، **الشروق**، 2011/3/16.

6 جابر عصفور، "استعادة أمل دنقل"، **الأهرام**، 2011/5/29.

7 المرجع نفسه.

8 شاعر مصري مشهور قومي عربي، وُلد عام 1940 في أسرة نوبية بقرية القلعة، مركز قفط بمحافظة قنا في صعيد مصر. وتوفي عام 1983 عن عمر 43 سنة. صدرت له ست مجموعات شعرية هي: **البكاء بين يدي زرقاء اليمامة** (1969)، **وتعليق على ما حدث** (1971)، و**مقتل القمر** (1974)، و**العهد الآتي** (1975)، و**أقوال جديدة عن حرب البسوس** (1983)، و**أوراق الغرفة 8** (1983).

9 يونان لبيب رزق، "الاحتفال الفاشستي بالخديوي!!، الجالية الإيطالية في الإسكندرية تجمع 13 ألف جنيه لإقامة تمثال لإسماعيل"، ديوان الحياة المعاصرة، الحــلقة 652، **الأهرام**، العدد 43676.



الصورة (4)
قاعدة تمثال الخديوي إسماعيل الغرانيتية وهي تتوسط ميدان التحرير
(أواخر الستينيات من القرن العشرين)



المصدر: بطاقة بريدية، القاهرة، تشرين الثاني/ نوفمبر 1968.

يعرض عصفور طرفًا من أحداث هذه الهَبّة الثورية، وارتباطها بقصيدة "أغنية الكعكة الحجرية"، ويبرز ما أدّته قاعدة تمثال إسماعيل من دور رمزي، باعتبارها بؤرة اعتصامات الطلّاب، ومرفأهم الآمن في اللجوء إلى كيان مُلهِم يشدّ من أزرهم، وليراهم المبدع دنقل في وقفتهم تلك شموعًا تتألق حول كعكتها الحجرية. يقول عصفور: "تململ الطلاب من مماطلة السادات في بدء معركة تحرير الأرض من المحتل الإسرائيلي، وأخذوا يعلنون عن احتجاجاتهم إلى أن فاجأهم السادات بأنّ عام 1972 عامُ ضباب، لا يساعد على الحركة والرؤية، فما كان من الطلاب الأحرار إلا أن انفجروا في أعنف مظاهرات شهدها عام 1972؛ وأغلق السادات الجامعات، لكن طلاب جامعتَي القاهرة وعين شمس اندفعوا إلى ميدان التحرير، وتحلقوا حول القاعدة التي ظلت بلا تمثال وقرروا الاعتصام حولها، احتجاجًا على تخاذل السادات في بدء حرب التحرير. وتحلقوا حول القاعدة التي رآها أمل دنقل أشبه بالكعكة الحجرية، وظل الطلاب حول النصب أيامًا، يحتملون البرد مقاومين الجوع، مُصرّين على مواصلة الاعتصام واضطر نظام الأمن الساداتي إلى تركهم إلى أن تهدأ فورة حماسهم. ولكن الحماس لم يهدأ، وتحول ميدان التحرير إلى مهوى لأفئدة كل الثائرين على تخاذل السادات، فحسم الرجل أمره وأصدر تعليماته للشرطة بفض الاعتصام بالقوة، على أن يكون ذلك والطلاب نيام. وبالفعل، تحركت قوات الأمن بعد الفجر،

وبدأت هجومها على الطلاب المعتصمين حول قاعدة التمثال في تمام الساعة الخامسة صباحًا، فأصيب الكثير من الطلاب، واستشهد بعضهم نتيجة الهجوم الغادر. وعندما ارتفعت الشمس كان الطلاب المعتصمون في السجون والمستشفيات، ولكن جدار الصمت الذي حاول نظام السادات فرضه على الناس كسره صوت أمل دنقل الخشن الغاضب وهو يقرأ مقاطع قصيدته الكعكة الحجرية [...] وانتشرت القصيدة كالنار في الهشيم في كل أرجاء مصر"[10].

الكشف عن تمثال الخديوي إسماعيل بعد 70 عامًا من الاختفاء

شهد عام 2019 في مستهله واقعةً أعادت الكشف عن تمثال الخديوي إسماعيل المفقود، وأعادت – وهو الأهم – تصويب المعلومات المغلوطة والمزاعم المتوهَّمة التي ظلت لصيقة به طوال سبعين عامًا. في خلال معرض "ملامح عهد"، الذي نظمه قطاع الفنون التشكيلية، التابع لوزارة الثقافة المصرية، في الفترة 27 كانون الثاني/ يناير 2019-27 آذار/ مارس 2019، لعرض نخبة من أندر الأعمال الفنية المنتمية إلى عصر أسرة محمد علي[11]، ثار السؤال في أثناء الفحص الدقيق لتمثالٍ من البرونز يجسد شخصية إسماعيل وُجد ممهورًا بتوقيع الفنان مصطفى متولي. وقد أفضت مراجعة البيانات المحفورة على القاعدة[12] إلى الكشف عن كونه نسخة أصلية بالحجم الطبيعي، لتمثال إسماعيل الذي كان مُزمعًا إقامته في ميدان الإسماعيلية (التحرير حاليًا)، خلال نهاية الأربعينيات من القرن الماضي[13]. وبعد الانتهاء من مراجعة بيانات السجل الرسمي لبيانات التمثال، ومضاهاة تكوين التمثال وتفاصيله بالمواد الوثائقية والصور الأصلية[14]، تأكّدت هوية التمثال على نحو يكذّب تلك المغالطات الشائعة السابق ذكرها، والتي كان كثرةٌ من الكتاب والنقاد والصحافيين قد ذهبوا مذاهبَ شتّى في إيرادها.

خلط شائع بين تمثال الخديوي إسماعيل القاهري وتمثاله السكندري

من بين المغالطات التأريخية، تلك السياقات المتشابكة، التي اكتنفت مشروع تمثال الخديوي إسماعيل القاهري، خطأٌ تأريخي شائع، جرى تداوله في كتابات الكثير من الكتّاب والصحافيين، ينسب هذا التمثال الخاص بميدان التحرير إلى بعض النحاتين الإيطاليين، متناسين بذلك دور الفنان مصطفى متولي، خالطين بينه وبين تمثال آخر. هذا التمثال كان قد طرح في مشروعٍ أقدم لوضع تمثال لإسماعيل في الإسكندرية. ذلك المشروع كانت فكرته قد ولدت وشُرع في تنفيذها قبل ما يزيد على عشرين عامًا من الإعلان عن المسابقة الخاصة بمشروع إنشاء تماثيل الميادين الكبرى الثلاثة بالقاهرة.

10 نشرها أمل دنقل، أوّل مرة، في عام 1972، في مجلة **سنابل** التي كان يصدرها الشاعر محمد عفيفي مطر، تحت رعاية إبراهيم بغدادي محافظ كفر الشيخ، وقد تسبب نشر القصيدة في إغلاق المجلة. ثم نشرها، في المرة الثانية، في ديوانه **العهد الآتي**، الذي صدر عام 1975، جاعلًا لها اسمًا مضافًا هو "سِفْر الخروج"، ليتناسب مع فكرة تقسيم القصيدة إلى إصحاحات، في محاكاة لإصحاحات الكتاب المقدس.

11 كان ذلك في أثناء تولي الباحث كاتب الدراسة مهمة الإعداد البحثي والوثائقي التأريخي لهذا المعرض.

12 تضمنت تلك البيانات توقيع الفنان مصطفى متولي، وتاريخ الصبّ، وهو عام 1951، وكذا اسم المَسبَك المصري الذي تولى عملية صبّه.

13 لتفاصيل أكثر عن المعرض وعن الكشف المذكور، ينظر: "د. ياسر منجي يكتب: ملامح عهد أسرة محمد علي في مرايا شخوصه"، **الشروق**، 2019/2/9، شوهد في 2022/1/20، في: https://bit.ly/33A73dB

14 تضمن كتابنا هذه الوثائق. ينظر: ياسر منجي، **النحات مصطفى نجيب: سيرة معلّم على حوائط الغربة** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014).

الصورة (5)

مصطفى متولي: الخديوي إسماعيل، تمثال من البرونز

(ارتفاع 185 سم، 1951)

المصدر: مقتنيات متحف الجزيرة التابع لوزارة الثقافة المصرية.

الصورة (6)

بيترو كانونيكا، تمثال الخديوي إسماعيل، نحت من البرونز، (1938) الإسكندرية

(صورة حديثة)



المصدر:

"Khedive Ismail statue," *Egypt Gift Shop*, accessed on 6/2/2022, at: https://bit.ly/3GxvV37

في تقرير موثّق عن إقامة الاحتفالات، بمناسبة إزاحة الستار عن تمثال للخديوي إسماعيل، من محفوظات دار الوثائق القومية[15]، يظهر ذكر هذا التمثال الآخر. وعرضت كذلك جريدة **الأهرام** قصة هذا المشروع السكندري لتمثال إسماعيل، منذ بدايته وحتى إزاحة الستار عنه. وحكت عن ذلك الحفل المهيب الذي نظمته الجالية الإيطالية بالإسكندرية وحضره الملك فاروق في بداية توليه مقاليد السلطة. في المقال تفاصيل عن إزاحة فاروق الستار عن تمثال جده إسماعيل، في 4 أيلول/ ديسمبر 1938[16]، في مكانه الأصلي بميدان المنشية، لنكتشف بذلك أن التمثال كان قائمًا في قلب نصب تذكاري فخم صُمّم له خصيصًا، وظل فيه زمنًا إلى أن نُقل بعد ذلك، ليستقر في مكانه المقام به حاليًا في ميدان الخديوي إسماعيل بالإسكندرية على قاعدة بسيطة، وأن ذاك النصب الفخم الأصلي هو بعينه الذي تحوّل بعد ذلك إلى "قبر الجندي المجهول" بالإسكندرية. كما نكتشف أن التمثال كان هدية من الجالية الإيطالية بالإسكندرية، تقديرًا لاستضافة مصر للملك فيكتور عمانويل الثالث (1869-1947) آخر ملوك إيطاليا بعد إطاحته عن عرشه، وأن القاعدة الأصلية للتمثال -

---

15 الأوراق الخاصة بديوان (جلالة الملك)، دار الوثائق القومية، ملف تاريخ 1938/12/4، كود أرشيفي 0071-002057.

16 "الملك يزيح الستار عن تمثال جده إسماعيل - يوم إسماعيل العظيم"، **الأهرام**، 1938/12/5.



الصورة (7)

صورة نادرة لتمثال إسماعيل فوق قاعدته الأصلية - النصب التذكاري للجندي المجهول بالإسكندرية حاليًا (قبل إزالته ونقله إلى موقعه الحالي)



المصدر: أرشيف متحف "جيتّي" للفنون، لوس أنجلوس، الولايات المتحدة الأمريكية.

نُصُب الجندي المجهول حاليًا - قد صُمِّمت على النمط الروماني، بمعرفة المهندس فيروتشي بك المشرف على القصور الملكية في تلك الفترة، وهو نفسه الذي وضع التصميم المعماري لدار القضاء العالي بالقاهرة.

في توثيقه لأحداث هذه الفترة، عبر الرصد التاريخي لمحتوى جريدة **الأهرام**، يبرز يونان لبيب رزق مراحل هذا المشروع، والأحداث والظروف التي واكبته على امتداد أكثر من عشر سنوات، منذ ظهور فكرته عام 1927 حتى إزاحة الستار عن التمثال عام 1938. وقد كشف هذا التوثيق أن إقامة هذا التمثال وتنصيبه في موقعه بالإسكندرية قد تمَّا بصعوبة شديدة[17].

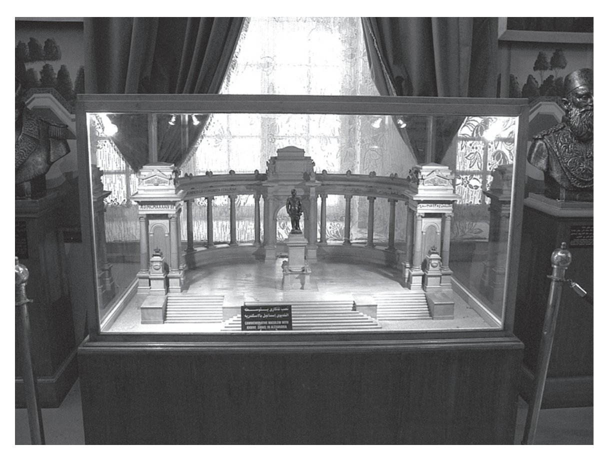
أورد رزق تفاصيل المرحلة التنفيذية لمشروع التمثال السكندري للخديوي إسماعيل؛ إذ "أوكلت صناعة التمثال للنحات الإيطالي المشهور بيترو كالونيكا [هكذا في نص لبيب رزق، والصواب: "بيترو كانونيكا"][18] وتولى فيروتشي بك رسم مبناه فاختار له هندسة رومانية،

17 ينظر: رزق.

18 فلا يترك يونان لبيب رزق إشارة لمن هو هذا النحات، ولا موقعه بين نحاتي إيطاليا والعالم خلال تلك الفترة. كان بيترو كانونيكا (1869-1959) Pietro Canonica أستاذًا للفنون، وواحدًا من أهم نحاتي إيطاليا في زمنه، وشغل عضوية مجلس الشيوخ الإيطالي. بدأ حياته الفنية في سن مبكرة. طافت أعماله كبريات المدن الإيطالية،

الصورة (8)

صورة للنموذج المصغّر (الماكيت) الخاص بمشروع تمثال الخديوي إسماعيل بالإسكندرية



* يبدو التمثال قائمًا فوق قاعدته بمنتصف النصب التذكاري.

المصدر: النموذج معروض بجناح أسرة "محمد علي"، مقتنيات المتحف الحربي بالقلعة، القاهرة.

الصورة (9)

غلاف عدد مجلة «المصور»، تتصدره صورة للملك فاروق وهو يرفع الستار عن تمثال إسماعيل بالإسكندرية



المصدر: مقتطف من مجلة **المصور**، العدد 739 (1938/12/9).

الصورة (10)

مقتطف مما نُشر في مجلة "المصور"، عن تمثال إسماعيل بالإسكندرية



إسماعيل العظيم

حياته في سطور

— هو إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي الكبير.
— ولد في سنة ١٨٣٠ وتلقى علومه في المدرسة الخصوصية التي أنشأها جده العظيم محمد علي باشا في القصر العالي ثم أوفده جده في سنة ١٨٤٦ إلى باريس لإتمام دراسته ، وهناك شغف بالهندسة وفن التخطيط والرسم ، وكان ذلك من أسباب عنايته بتنظيم الشوارع وزخرفة البناء.
— تولى العرش في سنة ١٨٦٣ فجعل همه أن ينهض بمصر نهضة شاملة تجعلها قطعة من أوربا ، علماً ومدنية وعمراناً
— هو أول من لقب من ولاة مصر بلقب الخديو ، وأول من استقل بمصر وأزال قيود نظام تولية العرش الذي أصبح محصوراً فيه وفي ذريته ، وأول من بث في مصر نواة الحكم النيابي المستند إلى نواب الأمة ، إذ أنشأ في سنة ١٨٦٦ مجلس شورى النواب . وفي عهده ظهر أول دستور مصري
— عني بتقوية الجيش المصري وتنظيمه حتى بلغ عدده ١٢٠٠٠٠ جندي بعد أن كان قد اضمحل في عهد عباس الأول وسعيد ، واهتم بإرسال البعوث العسكرية المتتالية ، وأنشأ ٩ مدارس حربية وشيد مصانع الذخيرة والسلاح وجدد مجد البحرية المصرية
— قاد جيشه في عدة معارك فكان النصر حليفه إذ ضمت إلى الممتلكات المصرية مصوع وسواكن وإقليم خط الاستواء وغندوكرو وبحر الغزال وسلطنة دارفور وزيلع وبربرة وسلطنة هرر في الحبشة وسواحل الصومال الشمالية وبسط الحماية المصرية على أوغندا
— نهض بالتعليم نهضة مباركة فأنشأ وزارة المعارف وأسس مدارس الهندسة والفنون ودار العلوم والطب البيطري والفنون والصناعات والتلغراف والمساحة
— وفي عهده احتفل بافتتاح قناة السويس ، احتفالاً عالمياً شهده ملوك أوربا وملكاتها ، وأنفق عليه ملايين الجنيهات ، فجمع له من أسباب العظمة والفخامة ما سيتناقله التاريخ جيلاً بعد جيل.
— في أواخر عهده اضطربت المالية المصرية بسبب بذخه وإسرافه في أعمال الإنشاء والتجديد فتكاثرت الديون على مصر حتى بلغت نحو مائة مليون جنيه ، مما أدى إلى إنشاء صندوق الدين
— وفي ٢٦ يونيه سنة ١٨٧٩ صدر الأمر الشاهاني بإقالته ، وتولية ابنه الخديو توفيق
— توفي بالآستانة في ٦ مارس سنة ١٨٩٥ وله من العمر ٦٥ سنة . فحملت جثته إلى مصر ودفن بها

العظمة الناطقة !

يكفي أن يلقي الإنسان نظرة ولو سريعة على هذا التمثال ليتبين فيه دقة الفن الإيطالي وقدرته على إبراز عظمة إسماعيل حتى ليكاد ينطق بها تمثاله وتنم عنها وقفته الرائعة ، مما امتاز به هذا الفن منذ أجيال ..

البراءة ..

صورة الوثيقة الرسمية التي تسلمتها الحكومة المصرية مكتوبة باللغة اللاتينية ، وقد سلمت هذه البراءة مع التمثال [رياض شحاته]

ISMAIL

المصدر: المرجع نفسه.

الصورة (11)

مقتطف مما نُشِر في مجلة "المصور" عن تمثال إسماعيل بالإسكندرية



الجد .. والحفيد

حفيد إسماعيل يغادر قاعدة تمثال جده العظيم بعد إزاحة الستار ، يحف به كبار رجال الدولة والحاشية

المصدر: المرجع نفسه.

الصورة (12)

استطلاع الرأي الذي نشرته مجلة "المصور" في نيسان/ أبريل 1953



هذه التماثيل

هل نبقي عليها أم نزيلها ؟

يجب إعادة النظر في جميع التماثيل

الدكتور نور الدين طراف

لنسجل عليها أخطاء أصحابها

اللواء احمد فؤاد صادق

هناك ما هو أجدى وأنفع

البكباشي انور السادات

هذا الضابط .. أين تمثاله ؟!

الاستاذ عبد الحميد عبد الحق

جوائز علمية .. ومؤسسات قومية

الدكتور حسين كامل سليم

أوافق .. وأعترض !

اللواء محمد صالح حرب

مسألة دقيقة .. تقتضي الحذر !

الدكتور محمد صلاح الدين

يحسن أن نزيلها !

الاستاذ محمد خطاب

المصدر: "هذه التماثيل: هل نبقي عليها أم نزيلها؟"، مجلة **المصور**، العدد 1487 (1953/4/10).

الصورة (13)

صورة النموذج المصغّر لتمثال فؤاد

(منشورة ضمن نتائج مسابقة تماثيل إسماعيل وفؤاد)



صورة شاملة للتمثال الفائز بالجائزة الأولى وقد أقيم على قاعدة ذات جوانب اتخذت زهرة اللوتس أساساً لزخرفتها .. وهو من صنع المثال «مصطفى نجيب» .. ان هذا التمثال مرشح لأن يقام بميدان عابدين

المصدر: مقتطف من مجلة **المصور**، العدد 1327 (1950/3/17).

وهو ما تكفلت بتكاليفه بلدية الإسكندرية، التي دفعت مقابل تكاليف تبليط المصطبة 2900 جنيه، وتبليط الرصيف 300 جنيه، وإقامة

الصورة (14)

صور نماذج رؤوس تماثيل فؤاد، التي تقدم بها الفائزون في مسابقة مشروع تمثال عابدين



المصدر: المرجع نفسه.

إضافة إلى عواصم فرنسا، وإنكلترا، وألمانيا، وبلجيكا، وروسيا، ولقيت استحسانًا رسميًا كبيرًا. وتمتع كانونيكا كذلك بموقع بارز لدى كثير من رموز النخبة الأرستقراطية، ولدى عددٍ من البلاطات الملكية الأوروبية؛ فأُسنِد إليه تنفيذ الكثير من التماثيل لكبار الشخصيات، كما أُسند إليه إنشاء العديد من النصب التذكارية والميداليات، التي كانت سببًا في ذيوع صيته عالميًا.

الصورة (15)

مصطفى نجيب، الملك فؤاد فوق فرسه

(النسخة الجصّيّة من التمثال قبل صبّه بالبرونز 1951)



المصدر: أرشيف حسين نجيب (أرشيف شخصي مغلق).

المصابيح المزخرفة حوله 2200 جنيه. وقد قام بأعمال البناء وتركيب التمثال فريق من المهندسين والبنائين الإيطاليين المعروفين في الإسكندرية المتطوعين الذين لم يتقاضوا أي مقابل على عملهم"[19].

تم الانتهاء من أعمال تمثال الخديوي إسماعيل في تشرين الأول/ أكتوبر 1935؛ إذ وُضِع في يوم 16 من ذلك الشهر غطاء على التمثال، وانتظر الجميع اليوم الذي سيأتي فيه الملك فؤاد للاحتفال برفع الستار، وهو اليوم الذي تأخر أكثر من ثلاث سنوات، وتفسر الأهرام هذا التأخير الطويل لتمثال "إسماعيل العظيم"، بما شهده عام الانتهاء من إقامته من غزو إيطاليا للحبشة، وما ترتب على ذلك من توتر العلاقات البريطانية - الإيطالية، إضافة إلى المخاوف المصرية على منابع النيل الحبشية، والتهديدات الإيطالية بحشودٍ على تخوم مصر الغربية في ليبيا؛ الأمر الذي كان يصعب معه على فؤاد أو غيره الاحتفال بمناسبة تنمّ عن الصداقة المصرية - الإيطالية في ذلك الوقت بالذات، فضلًا عن أن تلك الفترة قد شهدت مرض الملك فؤاد ثم وفاته. يضاف إلى ذلك ما شهدته تلك الفترة من وجودٍ لأطول وزارة وفدية، ولم تُثْر مشروعات التماثيل المخصصة لتخليد رموز الأسرة المالكة اهتمام النحاس باشا ورفاقه، بل انصرف اهتمامهم إلى استكمال تمثالَي سعد زغلول والاحتفال بإقامتهما.

واستمر الحال على ما هو عليه إلى حين تولي فاروق سلطاته الدستورية في تموز/ يوليو 1937، ثم نجاحه في التخلص من وزارة النحاس في نهاية ذلك العام، وكان معلومًا أن الملك الشاب معجب بقوة بجده الخديوي إسماعيل، أكثر مما كان معجبًا بأبيه فؤاد، وكان من المنتظر أن يسارع إلى إزاحة الغطاء عن تمثال إسماعيل الشهير، غير أن ذلك لم يتم إلا بعد عام كامل من إقالة النحاس؛ إذ إنه تلكأ خلال تلك الفترة طويلًا في حضور حفل رفع الستار عن تمثال سعد زغلول في الإسكندرية، ولم يكن مقبولًا أن يفعل هذا بالنسبة إلى الزعيم المصري الكبير، ويقوم بنقيضِه بالنسبة إلى تمثال جدّه.

إشكاليات تماثيل الملك فؤاد بين الإزالة والخلط التاريخي

بالنسبة إلى المشروع الآخر الذي لم يُقَدَّر له الاكتمال، الخاص بإنشاء تمثال الملك فؤاد، فقد أتمّه مصطفى نجيب في موقعه بميدان عابدين، وظل هناك محاطًا بالسواتر إلى أن أزيل في منتصف عام 1953، ليلازمه سوء الحظ كقرينه في ميدان التحرير. وقد سبقَت إزالة هذا التمثال حملة صحافية، نادى فيها بعض الكُتاب بإزالة التماثيل ذات الصلة بهذا العهد، وأُجرِيَت استطلاعات للرأي، كان من أشهرها استطلاعٌ تبنّته دار الهلال في مطلع نيسان/ أبريل 1953، ونُشِر آنذاك في مجلة **المصور**. ويظهر تمثال فؤاد في هذا الاستطلاع في الترتيب الثالث من اليمين أسفل الصفحة اليمنى.

وبخلاف الصورة الظاهرة في الاستطلاع السابق، حَفِظَت لنا ذاكرة التوثيق ثلاث صور فوتوغرافية كاملة لهذا التمثال، التُقِطت الأولى منها لنموذجِه المصغّر، ونُشِرَت ضمن ما نشرته مجلة **المصور**، بتاريخ 17 آذار/ مارس 1950، حول نتائج مسابقة تماثيل إسماعيل وفؤاد.

وقد صاحب نشر صورة هذا النموذج المصغر نشر صورة تفصيلية لنموذج رأس التمثال (البورتريه)، مقارنة بنماذج الرؤوس التي تقدّم بها بقية المتسابقين السابق ذِكرُهم.

أما الصورة الثانية التفصيلية لهذا التمثال، فهي من مقتنيات أبناء مصطفى نجيب، وهي صورة لنموذجه النهائي بعد اكتمال نحتِه، وتتيح زاوية التقاطها المميزة تتبّع دقة التفاصيل التي برع نجيب في صياغتها، مبدعًا واحدة من أروع قطعه النحتية.

---

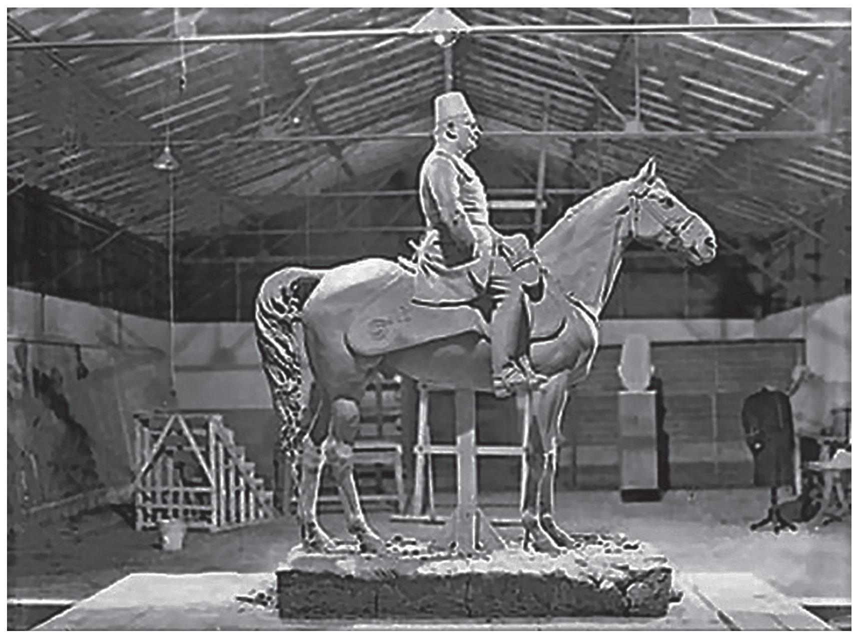
19 لبيب رزق.



أما الصورة التفصيلية الثالثة، فقد التُقِطَت لمُجَسَّم التمثال الجبسي داخل سقيفة "هَنْجَر"؛ وذلك قبل صبّ نسخته النهائية التي نُصِبَت فوق قاعدتها بميدان عابدين. وهذه الصورة من محفوظات المؤرخ الفرنسي الراحل ماكس كاركيجي(1930-2013) Max Karkegi [20].

الصورة (16)

مصطفى نجيب، تمثال الملك فؤاد فوق فرسِه، النسخة التحضيرية لمشروع التمثال الخاص بميدان عابدين بالقاهرة



المصدر: الموقع الإلكتروني للمؤرخ الفرنسي ماكس كاركيجي، شوهد في 2013/3/18، في: https://bit.ly/3BoSs7e

بإزالة هذا التمثال اختفى أثره، وأهمل توثيقَه النقادُ والمؤرخون، وأسهم بعض الباحثين الأجانب في وضع معلومات غير موثقة، قامت على التخمين والترجيح لتغطية الثغرات التاريخية التي صادفتهم لدى سبر وقائع إنجاز الكثير من الأعمال الفنية لهذا العصر. ومن هؤلاء كاركيجي الذي اعتمد رواية شفهية غير موثقة، روتها على مسامعه سيدة مجهولة، كان قد التقاها مصادفة في باريس، تنسب تمثال الملك فؤاد إلى غير مبدعه الأصلي مصطفى نجيب. فما كان من كاركيجي إلا أن تبنى هذه الرواية الشفهية من دون تمحيصها، معتمدًا إياها في معرض التعليق على صورة هذا التمثال ضمن موقعه الإلكتروني، والغريب أنه لم يفطن إلى أن تعليقه يصطدم بوقائع التاريخ ذاتها. يقول كاركيجي نصًا: "هذا التمثال من أعمال النحات المصري العظيم 'الوكيل'، شقيق زوجة مصطفى النحاس باشا، وهو لم يُعرض على الإطلاق، وأزيل في عام 1953"[21]، في حين تبين

20 مؤلف موسوعة **مصر في الأيام الخوالي** *L'Egypte D'Antan… Egypt in Bygone Days*، الذي عاصر في صدر شبابه وقائع إنشاء التمثال بمصر، قبل هجرته مع عائلته إلى فرنسا. ينظر: https://bit.ly/3nJywQO

21 والنّصّ الفرنسي للتعليق، كما هو واردٌ على الموقع، هو:
"Cette statue, œuvre du grand sculpteur égyptien El Wakil, frère de Madame Moustapha el Nahas Pacha ne sera jamais inauguré et sera retiré en 1953".
ينظر الموقع الإلكتروني لـماكس كاركيجي، في: http://www.egyptedantan.com/famille_souveraine/famille_souveraine9.htm

المراجعة التاريخية البسيطة أن السيدة زينب الوكيل[22] لم يكن من بين أشقائها فنان تشكيلي على الإطلاق، بل إنه لم يُعرَف في تاريخ الفن المصري الحديث، خلال النصف الأول من القرن العشرين، نحات لقبه الوكيل، فضلًا عن أن يوصف بالـ "العظيم" بحسب وصف كاركيجي. ومن خلال فحص تلك الصورة التي نشرها كاركيجي ونسبها إلى ذلك الفنان المجهول، نتبيَّن أن مكان التقاطها هو اصطبل الخيول الخاص بـ "الجمعية الزراعية الملكية"، حين استأجره نجيب ليعمل بداخله على إنجاز النموذجَين التحضيري والنهائي للتمثال[23]. وتبين المصادر الصحفية معلومة إيجار نجيب للمكان، ضمن ما نشرته مجلة **صوت الفنان**، في كانون الأول/ ديسمبر 1951، من تفاصيل عن مراحل إنجاز هذا التمثال.

الصورة (17)

جزء من حوار صحافي مع الفنان مصطفى نجيب حول صب تمثال الملك فؤاد

● يقول المثال مصطفى نجيب انه دفع مبلغ ٥٠٠ جنيه الى الجمعية الزراعية الملكية ايجارا لاصطبل الخيول الذى اتم فيه تمثال المغفور له الملك فؤاد على صهوة جواده ، وهو التمثال المزمع اقامته فى ميدان عابدين والجارى صبه الآن من البرونز بمصنع أحمد شعير . كما يقول أيضا انه اضطر الى الاقامة بكشك مصلحة المبانى المشرفة على اعداد قاعدة التمثال الثانى للمغفور له الملك الراحل أمام مدخل الجامعة الذى يعمل على انجازه

المصدر: مقتطف من مجلة **صوت الفنان**، مج 4، العدد 20، السنة 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1951)، ص 15.

واعتمدت هذه المعلومة المغلوطة، على نحو يثبت ما حاولنا تبيانه من فداحة الأثر الناتج من عدم توثيق الكثير من أعمال حقبة أسرة محمد علي، وبقاء الكثير من الثغرات في تاريخ الفن المصري الحديث، على نحو ترك الفرصة سانحة لباحثين غير متخصصين في الفنون، يعتمدون أضعف الروايات مصادرَ للتوثيق والتأريخ، وتواترت استنادًا إليهم أخطاء فادحة في مجال التأريخ لهذه الحقبة.

22 زينب الوكيل (1908-1967)، قرينة مصطفى النحاس (1879-1965) رئيس وزراء مصر وزعيم حزب الوفد بعد وفاة مؤسسه سعد زغلول، هي ابنة عبد الواحد باشا الوكيل (1872-1942). لم يشتهر من أشقاء "زينب الوكيل" سوى "محمد الوكيل"، الذي كان وكيلًا لوزارة المواصلات في حكومة الوفد الأخيرة قبل ثورة يوليو 1952.

23 من خلال المراسلة، سعى الباحث للاستفهام من كاركيجي، عن مصادر روايته هذه، فرد بقوله: "بينما كنت مع والدتي في باريس أواخر السبعينيات؛ التقينا بسيدة فرنسية، كانت وقتها متزوجة من أحد أفراد عائلة شعير المصرية، أخبرتني أنها كانت زوجة سابقة للنحات الوكيل، وأن زوجها صُدِم بعد إزالة تمثال فؤاد، وانصرف الناس عن شراء أعماله!". ولم يرد بعد مصارحته بالرواية الأخرى المحققة عن مصطفى نجيب! وقد توفي كاركيجي لاحقًا من دون تصحيح هذه المعلومة.



نتائج وتوصيات

تظهر الورقة الضعف الذي ألمّ بتوثيق الأعمال النحتية البارزة في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، وغياب آليات وقواعد للتوثيق العلمي التاريخي عن الكثير من الروايات التأريخية المتواترة. وكثيرها لم يعتدَّ بالوثائق الرسمية الخاصة بهذه المشروعات الفنية، ولم يراجع الثابت من شهادات الفنانين أنفسهم وسيرهم، فضلًا عن المصادر الصحفية المعاصرة لهم.

وقد بينت حالة الدراسة الخاصة بالتأريخ لتمثالَي الخديوي إسماعيل والملك فؤاد المخصصين لميدانَي "التحرير" وعابدين، عدم تعمُّق كاتبيها في البحث، وتكرارهم للشائع من المعلومات المرسلة غير المدقَّقة، وكذلك عدم رجوعهم إلى المصادر التاريخية الأصلية، وكذلك خلطهم بين وقائع إنشاء التمثالين، ووقائع إنشاء غيرهما من تماثيل أخرى للخديوي والملك نفسيهما، وهو ما أسفر في النهاية عن إسقاط الحقوق الأدبية لنحاتَيْن من أمهر أبناء الجيل الثالث من نحاتي مصر؛ هما: الفنان مصطفى نجيب، ومصطفى متولي. وكان من أثر عدم توثيق دورهما التاريخي في تنفيذ هذه الأعمال الفنية، والإشراف على تفاصيل إنجازها، أنْ نُسبت الأعمال إلى بعض الفنانين الإيطاليين، بسبب كتابات غير المتخصصين، وخلطهم بين وقائع المشروعات المختلفة لإنشاء تماثيل إسماعيل وفؤاد.

من ثم، توصي الورقة بما يلي:

وجوب إعادة تَقَصّي النتائج المُطمَأَنّ إليها في سياق تاريخ الفن المصري الحديث، وتعزيز هذا التقصّي في مناهج دراسة تاريخ الفن بالكليات والمعاهد الفنية العربية.

وجوب مراجعة البيانات التي تشتمل عليها مصادرُ التأريخ الفني المصري الحديث ومراجعُه، مِن جانب لجان متخصصة؛ من أجل تنقيحها في طبعات جديدة مَزيدة.

ضرورة مراجعة السرديات التاريخية الفنية التي أسهم في تأليفها باحثون أجانب، تَوَخيًا للدقة التاريخية والضبط المنهجي، ومراسلة المؤسسات الناشرة لها، من جانب مؤسساتنا البحثية العربية، لإحاطتها بنتائج هذه المراجعات.

تأكيد أهمية البحث الميداني والمقارن لإثراء مصادر التاريخ الفني المصري الحديث، من خلال حَث الباحثين على ذلك، وتنظيم الدورات التدريبية الخاصة بتنمية مهاراتهم في هذا السياق.

تعزيز ثقافة البحث البَيني لدى دارسي تاريخ الفن المصري الحديث، وتَمتين الصلة بينهم وبين نُظرائِهم في مجالات الدراسات الوثائقية والإنسانية.



References

المراجع

أرشيف حسين نجيب (أرشيف شخصي مغلق).

أرشيف دار الوثائق القومية. ملف الأوراق الأصلية الخاصة بديوان (جلالة الملك) تتضمن تقرير إقامة الاحتفالات بمناسبة إزاحة الستار عن تمثال الخديوي إسماعيل. تاريخ إنشاء الملف 1938/12/4. الكود الأرشيفي 0071-002057.

أرشيف متحف "جيتّي" للفنون. لوس أنجلوس، الولايات المتحدة الأمريكية.

"إعلان مناقصة: عملية صب تمثال المغفور له الخديو إسماعيل بميدان الإسماعيلية". جريدة **الغرفة التجارية بالقاهرة.** مج 8، 1951/6/15.

الجباخنجي، محمد صدقي. **تاريخ الحركة الفنية في مصر إلى عام 1945**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

مجلة صوت الفنان. مج 4، العدد 20. السنة 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1951).

مقتطف من مجلة **المصور**. العدد 739 (1938/12/9).

مقتطفان من مجلة **المصور**. العدد 1327 (1950/3/17).

مقتطف من مجلة **صوت الفنان**. مج 4، العدد 20. السنة 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1951).

ملفات وثائق مجلس الوزراء المحفوظة بالدار. رقم المنشأ 72-35/2. الكود الأرشيفي رقم 0081-031905.

منجي، ياسر. ملامح عهد. القاهرة: إصدارات قطاع الفنون التشكيلية بوزارة الثقافة، 2019.

______. **النحات مصطفى نجيب: سيرة مُعَلِّم على حوائط الغربة**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2014.

"هذه التماثيل: هل نبقي عليها أم نزيلها؟". مجلة **المصور**. العدد 1487 (1953/4/10).

منجي، ياسر وعادل بدر وزينب نور. **حول النحت الميداني وذاكرة التصوير الجداري**. سلسلة آفاق الفن التشكيلي. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2016. [مرجع إضافي]

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/QIGB9166

ناصر أحمد إبراهيم | Nasser Ahmed Ibrahim[1]

أزمة الكتابة التاريخية في فكر جيل الستينيات

قراءة مكثفة في كتابات رءوف عباس

The Crisis of Historical Writing in 1960s Thought

A Reading in the Writings of Raouf Abbas

رهان الدراسة

تحاول هذه الدراسة مساءلة الخطاب النقدي لدى رءوف عباس؛ باعتباره أحد أقطاب مؤرخي جيل الستينيات من القرن العشرين في عالمنا العربي، ممن عانوا الكتابة وإشكالياتها النقدية، وخاضوا غمار التجريب في دراسة تاريخ المجتمع ومكوناته، والكشف عن دور البنية الاجتماعية والاقتصادية في تحديد مسار تطور هذا المجتمع. ولئن كانت منطلقاته الفكرية قد شكلت، على مستوى الممارسة، بعض أسس منهجيته في الكتابة، في حقل تخصصه الأثير "التاريخ الاجتماعي"، فإنها عكست في الوقت ذاته خلاصة مواقفه النقدية إزاء كثير مما كان يُنشر، من إنتاج أكاديمي، على مدار النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي الواقع شكلت ملاحظاته ومقارباته النقدية تجربة مؤرخ قلق، أبدى اهتمامًا ملحوظًا بمتابعة كيف فكر المصريون في دراسة تاريخهم في القرن الماضي، وإشكاليات بناء التفسير وبنية الكتابة وتقاليد الممارسة السائدة، راصدًا - وهو الأهم - مواطن القصور في الأطر المنهجية (المعيبة)، وكاشفًا عن مدى ضيق أدواتها ومبادئها العلمية عن مجاراة ثورة المناهج في العلوم الاجتماعية، ما قاده إلى رصد ملامح أزمة مرت بها الكتابة التاريخية. يُشكل هذا التقصي حول أبعاد الأزمة رهانًا أساسيًا لهذه الدراسة، وذلك عبر قراءة مكثفة في كتابات رءوف عباس.

* * *

شكّلت كتابات جيل الستينيات في القرن العشرين قفزة نوعية في الكتابة التاريخية. ومن يتصدى لدراسة تطور المدرسة التاريخية المصرية، لا يمكنه إلّا أن يتوقف عند هذا الجيل، وأن يُمعن النظر في حركته التجديدية في مجال الكتابة، سواء على مستوى الأفكار المنهجية أو من ناحية طبيعة الموضوعات البكر (غير المطروقة) التي فتحت مجالات جديدة للدراسة وإنجاز الأطروحات الأكاديمية في

1 أستاذ مشارك - تاريخ حديث ومعاصر، برنامج التاريخ، قسم العلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر، الدوحة.
Associate Professor - Modern and Contemporary History, History Program, Department of Humanities, College of Arts and Sciences, Qatar University, Doha.

nasser.soliman@qu.edu.qa

الجامعات المصرية والعربية. لقد كانوا ممثلين حقًّا لحقبتهم ومرايا لمجتمع عصر الثورة الذي فجّر فيهم الطاقات نحو التغيير، ذلك العصر الذي تشكّلت في سياق تحوّلاته أفكارهم وثقافتهم.

ومعروف أن الجامعة المصرية، منذ إنشائها، كانت تتمسك بمنهجيات المدرسة التاريخية الألمانية والمدرسة المثالية والمدرسة الوضعية، تمزج بينها بوعي أحيانًا، ومن دون وعي في أغلب الأحيان، إلى أن نهض بعض المؤرخين المصريين باستخدام المنهج المادي (الماركسي) في منتصف الستينيات[2]. لقد بدا أن التغير الذي طرأ على بنية النظام الاجتماعي والسياسي قد ترك انعكاساته على المناخ الفكري لهذا الجيل الجديد الذي نشأ ونما وعيه خلال الأربعينيات والخمسينيات، واستوى على عوده في الستينيات. وشكّل ذلك الخلفية التي قادته إلى دراسة الواقع الاجتماعي قبل ثورة يوليو 1952 وبعدها، وما أثارته من قضايا تتعلق بتاريخ المجتمع والقوى الاجتماعية، وتلمّس جذور مكوناتها وملامح تطوّرها في الماضي، الأمر الذي هيّأ الظروف لكسر هيمنة التاريخ السياسي على الساحة الأكاديمية، ومن ثم فتح المجال للتاريخ الاجتماعي كنمط جديد على تقاليد الكتابة التاريخية العربية[3].

هذا عين ما جرى مع جيل الستينيات الذي كان شاهدًا على التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مرّت بها مصر منذ قيام هذه الثورة (1952). فقد عاصر شباب هذا الجيل بوعي تامّ تطورات ثورية غير مسبوقة، أحدثت تغيرًا هائلًا في البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ ففي هذه الفترة، صدرت قرارات الإصلاح الزراعي وحماية العمال من الفصل التعسفي وخروج الإنكليز من مصر، ثم تأميم شركة قناة السويس، ووقائع العدوان الثلاثي على مصر (1956)، وحركة التأميمات الكبرى لوسائل الإنتاج الكبرى، وتكوين القطاع العام وقيام الدولة بالمسؤولية الاجتماعية تجاه المواطنين ورعايتهم لمواجهة حاجات الحياة ومتطلّباتها ... إلخ، وهو ما كان له تأثير مباشر في المجتمع بطبقاته الاجتماعية كلّها؛ ما أثر بالضرورة في التوجهات الفكرية لجيل الستينيات[4]، التي وجدت انعكاساتها جلية في اختيارات موضوعات رسائلهم وأطروحاتهم العلمية (الماجستير والدكتوراه)، بمبادرة شخصية من جانبهم، متأثرين في ذلك بالتيار الواقعي الجديد في مصر.

كان من بين أولئك جيل من المؤرخين الشباب أمثال رءوف عباس وعاصم الدسوقي وعلي بركات وعبد الرحيم عبد الرحمن ومحمود متولي وعبد الخالق لاشين، وغيرهم ممن تفتق ذهنهم على مناخ اجتماعي جديد، فجّر فيهم أسئلة من نوع جديد، تحاول مساءلة الواقع الاجتماعي قبل ثورة يوليو وبعدها؛ من خلال التركيز على فهم دور البنية الأساسية في صوغ حركة المجتمع المصري، بأبعادها كلها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وكان ذلك سببًا في انجذابهم إلى استخدام "المنهج الماركسي" بدرجات متفاوتة من الفهم والتوفيق؛ إذ مضى بحثهم المعرفي حول تلمّس أسس هذه المنهجية خارج رحاب مؤسسة الجامعة؛ أي إنهم تفاعلوا مع هذا الجانب من المعرفة المنهجية بجهود فردية، لا مؤسسية؛ من خلال حلقات دراسية نظّموها بأنفسهم (أحيانًا) لدراسة الماركسية والتفسير المادي للتاريخ، واختبروا ما تحصّل لديهم على كتابة التاريخ[5]. ويكفي أن نشير إلى أن بعض أساتذتهم المشرفين عليهم لم يتقبل بسهولة استخدامهم هذه "البدعة" المنهجية ومصطلحات العلوم الاجتماعية المتعلقة بها، مثل مفهوم الطبقة الاجتماعية والقوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج ... إلخ.

---

2 رءوف عباس، **كتابة تاريخ مصر.. إلى أين..؟ أزمة المنهج ورؤى نقدية** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2009)، ص 32.

3 معروف أن التطور المنهجي في العلوم الاجتماعية، كان قد مهّد السبيل لظهور التاريخ الاجتماعي منذ مطلع الخمسينيات، بعد أن قطع شوطًا ملحوظًا على يد مدرسة "الحوليات" الفرنسية، وحقق ازدهارًا في أواخر التسعينيات من القرن الماضي. وكان المؤرخ الإنكليزي إريك هوبسباوم قد أعرب عن خشيته من تحول التاريخ الاجتماعي إلى مجرد قاعدة للنظرية الاقتصادية؛ لذلك طرح في بداية السبعينيات فكرة دراسة "تاريخ المجتمع" بديلًا من التاريخ الاجتماعي، ينظر:
E. J. Hobsbawm, "From Social History to the History of Society," *Daedalus: Historical Studies Today*, vol. 100, no. 1 (Winter 1971), pp. 20-45.

4 عاصم الدسوقي، "ابن جيل الستينيات الذي وعى التاريخ الاجتماعي"، في: **رءوف عباس المؤرخ والإنسان**، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010)، ص 22، 26-27.

5 أشار رءوف عباس إلى هذا التوجه المعرفي لدى أبناء جيله. يُنظر: رءوف عباس، "أزمة الكتابة التاريخية في مصر: تضخم في الإنتاج وضآلة في المعرفة"، **الكتب: وجهات نظر**، العدد 3 (نيسان/ أبريل 1999)، ص 48.

صحيح أن بعض الكتابات (التي جاءت على يد غير المتخصصين في التاريخ)[6] كان قد سبقهم في استخدام منهجية التفسير المادي للتاريخ، إلّا أن تلك الكتابات كانت تعاني قصورًا واضحًا في قلّة الإلمام بالتطور التاريخي لمصر، واتجاهها إلى تطبيق المنهج الماركسي تطبيقًا تعسفيًا، لم يراع فيه اختلاف ظروف المجتمع المصري عن النموذج الذي عالجه كارل ماركس، واعتبار الصراع الطبقي محور الحركة التاريخية في مصر؛ نتيجة لقلة إلمامهم بالتطور التاريخي في مصر، الأمر الذي جعل كتاباتهم غير قادرة على الفكاك من إسار النظرية الماركسية وطابعها الأيديولوجي الصارم[7]. وكان محمد أنيس أول مؤرخ قدّم ما سمّاه رءوف عباس "المحاولة الأولى لاستخدام التفسير المادي في الدراسات التاريخية الجامعية"، وذلك عبر دراسته "مصر من الإقطاع إلى الرأسمالية 1798-1882"[8]. ويؤكد عباس أن هذه الدراسة، على الرغم مما وُجّه إليها من نقد، فإنها "خلبت لب جيل الستينيات، وكانت بالنسبة إلى رءوف عباس وجيله فتحًا جديدًا في الدراسات التاريخية، وأن هذا ما حفّزهم لاختيار أطروحاتهم للماجستير والدكتوراه في موضوعات تتصل بتاريخ القوى الاجتماعية"[9]. كانت النقلة النوعية في الدراسات التاريخية، إذًا، هي أن جيل الستينيات، أمكنه الإفادة من "منهجية التفسير المادي"، واستطاع توظيفها كأداة معرفية مساعدة في التحليل والبناء الموضوعي (لا الأيديولوجي)؛ ما جعل كتاباتهم الجديدة تمتاز عما سبقها بالبعد التأصيلي والنقدي، فضلًا عن تماسكها المنهجي، وبالقطع من دون الوقوع في فخ القولبة النظرية المحمّلة بالأفكار الأيديولوجية.

التمرد على الكتابة التقليدية وتحطيم الأوثان الثلاثة

مثّلت أعمال جيل الستينيات نوعًا من التمرد على التقليد؛ إذ أمكنهم الاتجاه بالكتابة إلى تبني تقاليد جديدة، تقضي بتحطيم الأوثان الثلاثة الشائع تقديسها في الكتابة التاريخية عمومًا: **الوثن السياسي** و**الوثن الفردي البطولي** و**الوثن السردي الوصفي (أسلوب القص التاريخي)**. فهذا الاتجاه الجديد، الذي وسّع استخدام أدوات المنهجية المادية، أعطى دفعة قوية لتحرير الكتابة من هيمنة التاريخ السياسي والدبلوماسي وتاريخ الحروب، ليصبح المجال مفتوحًا أمام دراسة تاريخ المجتمع وتطوّره، وحركة القوى الاجتماعية فيه، وشبكة العلاقات الرأسية والأفقية داخله بتناقضاتها الجدلية كلها، وتحليل البنية الاجتماعية لفهم الطبيعة المعقدة للنظم والتقاليد والأعراف، إلى جانب تطوّر البناء الاقتصادي بكل ما يتضمنه من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وتأثير شكل الملكية وما يرتبط بها من ممارسات على تشكيل العلاقة بين الناس في عملية الإنتاج الاجتماعي والثقافي ... إلخ. وكانت هذه المنهجية واختبار المفاهيم المرتبطة بها في الأطروحات الجامعية، خلال عقد الستينيات، بمنزلة ثورة تجديدية في كتابة تاريخ مصر الحديث، فتحوا بها الباب لاستخدام أطر التفسير المادي في الكتابة التاريخية المعاصرة.

كان لاطّلاع جيل الستينيات على كل جديد في ثورة المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية، وتواصلهم مع الدوائر الأكاديمية في الشرق والغرب، بطرائق متباينة وتجارب وأشكال مختلفة من التواصل والتفاعل، وما قاموا به من ترجمات، صلةٌ وثيقة بهذا الاتجاه، فضلًا عن كتابة العديد من المقالات التي حاولوا من خلالها لفت الانتباه إلى نشر الثقافة المنهجية وضرورتها في الكتابة، علاوة على

---

6 لم تنشر تلك الكتابات، ولم يجرِ تداولها إلّا بعد منتصف الخمسينيات وما شهدته تلك الفترة من تحوّلات مهمة منذ قيام ثورة يوليو 1952، فبرزت في هذا المجال كتابات شهدي عطية الشافعي وإبراهيم عامر (1957)، وفوزي جرجس (1958)، إضافة إلى ترجمات راشد البراوي في أوائل الخمسينيات، وبعض كتاباته التي تناولت التفسير المادي للتاريخ. وقد أشار رءوف عباس إلى أن هذه الكتابات كانت تُعبّر عن توجه سياسي في الدرجة الأولى، عقائدي الطابع، من جراء الالتزام بالنص الماركسي، من دون أن يُدخل الكتّاب في اعتبارهم المراجعات التي تعرضت لها الماركسية على يد من عُرفوا بـ "الماركسيين الجدد". ينظر: المرجع نفسه، ص 48.

7 المرجع نفسه، ص 48.

8 تجدر الإشارة إلى أن محمد أنيس طور دراسته ونشرها في كتاب أعيدت طباعته في أواخر السبعينيات. ينظر: محمد أنيس، **تطور المجتمع المصري من الإقطاع إلى ثورة 23 يوليو سنة 1952** (القاهرة، مطبعة الجبلاوي، 1977).

9 المرجع نفسه.

تنظيمهم لقاءات فكرية ونشر حواراتهم ومناقشاتهم إلى جانب عدد من الدراسات تحت عناوين مهمة ودالّة على وعيهم بوجود أزمة منهجية في حركة الكتابة التاريخية المصرية والعربية[10]، من ذلك دراسات لها عناوين ذات مغزى واضح على ما كان يشغل ذهنياتهم؛ منها مثلًا: "تاريخنا: كيف كتب، وكيف ينبغي أن يكتب؟"، و"إشكاليات كتابة التاريخ المصري في واقعنا الراهن"، و"في الطريق إلى مدرسة اجتماعية في كتابة تاريخ مصر الحديث"، و"ملاحظات منهجية حول كتابة تاريخ مصر"، و"لماذا اهتمامنا بالتاريخ" ... إلخ، تلك الدراسات التي تابعتها ورحّبت بنشرها في الثمانينيات **مجلة فكر**[11].

كان جيل الستينيات، إذًا، يحمل في يد مشعل التجديد في شكل الكتابة، وفي اليد الأخرى مشعل تشخيص الأزمة الماثلة في منهجية الكتابة، ومحاولة نشر الوعي بها وبكيفية معالجتها وتقويمها. كان هذا القلق المبكر بحقيقة المنحنى الصعب للأزمة بمنزلة صرخة مدوّية، لكن لسوء الحظ لم تكن ثمة استجابة حقيقية. وخلال عقد التسعينيات، جرى الاهتمام بإقامة وتنظيم المؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة التي احتلت فيها أزمة المنهج بؤرة الاهتمام والنقد وتحديد أبعادها[12].

بيد أنه فور انتهاء تلك الندوات "كان ينفض السامر [والكلام لرءوف عباس] من دون أن يترتب على ذلك أي تغيير نوعي في واقع الحال"[13]. وانعكس أثر ذلك جليًا في استمرارية تفاقم الأزمة المنهجية، وتجاوزها الألفية الجديدة، لتستغرق جيلًا آخر، على نحو ربما أكثر ضعفًا مقارنةً بما كانت عليه الحال في الربع الأخير من القرن الماضي، ما ساهم في تكريس حالة الضعف التي ترتب عليها تخلف الكتابة التاريخية العربية عن تطوير نفسها ومعالجة مواطن قصورها وضعفها.

أضحت الأزمة المتفاقمة بمنزلة ظاهرة مستمرة، سادت الوطن العربي عمومًا، ومصر خاصة، وتجلّى ذلك في معظم ما تُخرجه المطابع من كتب، وما تُجيزه الجامعات من رسائل وأطروحات للماجستير والدكتوراه. وكان عباس أكثر أبناء جيله قلقًا واهتمامًا بدراسة هذه الظاهرة التي أفرد لمعالجتها العديد من الدراسات المتخصصة في مناقشة أبعاد الأزمة، كما تناولها ضمنيًا عبر مؤلفاته المختلفة. وكان من بين ما لفت الانتباه إليه أن مردّ أهم أسباب تفاقم الظاهرة واستمراريتها إلى حالة القصور الشديد في الإعداد المنهجي للباحثين، التي انعكست بدورها سلبيًا على مكوّن الرسائل العلمية التي بات الاهتمام بها برصد المعطيات الإخبارية من المصادر الأرشيفية على حساب الاهتمام بمنهجية المعالجة والتحليل، وفي الحصيلة أصبحنا، نتيجةً لهذه الأزمة، أمام ما سمّاه "حالة من التضخم في الإنتاج وضآلة في المعرفة". وغير خافٍ دلالة ومغزى تصدير مثل هذه المقولة (الصادمة) في بنية عنوان إحدى دراساته النقدية[14]؛ لأجل تكثيف الضوء على حالة القصور المنهجي المعيب، التي أطلق عليها اصطلاحًا دقيقًا "الإفلاس المنهجي"[15].

---

10 أدرك بعض المجلات الثقافية العربية حقيقة الأزمة المنهجية التي تعانيها الكتابة التاريخية في الوطن العربي؛ فقد خصصت **مجلة الفكر العربي** التي كان يصدرها معهد الإنماء العربي في بيروت، العددين 27 و28 (1978) لمعالجة الكتابة التاريخية والمنهج وأهمية الالتفات إلى فتح الحوار بشأنها لتشخيص الأزمة وتبيان أبعادها وسبل معالجتها.

11 تابعت **مجلة فكر** (فصلية للدراسات والأبحاث) التي كانت تصدر في القاهرة، هذه الحوارات والمناقشات، وقامت بتسجيل فاعليتها، وحوّلت المناقشات الحوارية إلى مادة مكتوبة ونشرتها، كما رحّبت بنشر الأوراق البحثية المتعلقة بأزمة الكتابة التاريخية لبعض المؤرخين المتميزين، وعبر أعداد كاملة، منها: العدد 5 (1985)، العدد 6 (حزيران/ يونيو 1985)، العدد 11 (كانون الثاني/ يناير 1988).

12 كان منها ندوة نظمتها لجنة التاريخ في المجلس الأعلى للثقافة، بالاشتراك مع قسم التاريخ في آداب القاهرة بعنوان "تحديث الدراسات التاريخية"، في نيسان/ أبريل 1994. كما شارك كتّاب بمساهمات النوعية في ندوة نظمها مركز سيداج CEDEJ الفرنسي في القاهرة، ينظر: **حصاد المدرسة التاريخية لتاريخ مصر الحديث والمعاصر في الخمس والعشرين سنة الأخيرة: أعمال الندوة التي عُقدت في السيداج من 4-5 نوفمبر 1995**، تحرير محمد عفيفي (القاهرة: دار الشروق، 1997).

13 رءوف عباس، "أزمة الكتابة التاريخية في مصر: تضخم في الإنتاج وضآلة في المعرفة"، في: عباس، **كتابة تاريخ مصر**، ص 28.

14 جاء هذا في سياق مراجعة عباس لكتاب المؤرخ البريطاني الشهير هوبسباوم. ينظر: عباس، "أزمة الكتابة التاريخية في مصر"، ص 46.

15 المرجع نفسه، ص 34.

هنا تحديدًا تظهر قيمة الإسهام النقدي في كتابات عباس حول خطاب الأزمة؛ التي يمكن تتبعها عبر تحديد منطلقاته الفكرية التي شكّلت في الحقيقة أسس رؤيته النقدية للكتابة التاريخية المعاصرة.

رفض عباس للنظريات النموذج والمنهجية الانتقائية

ثمة أربعة منطلقات فكرية أساسية ارتكزت عليها تحليلات عباس في جُلِّ دراساته وبحوثه، يأتي في مقدمتها: رفضه قولبة تاريخ المجتمعات[16] في إطار ما أطلق عليه "النظريات النموذج" التي تحاول تفسير التاريخ من منظور "أحادي النظرة"، يتّسم بالصرامة والتعميم، ويتعمّد إغفال التباين الواضح بين المجتمعات؛ إذ يعمل أصحاب هذا الاتجاه على التقاط المادة التاريخية التي تتفق مع "القالب النظري" الذي يروّجون له، في حين تستبعد، في المقابل، عشرات الدلائل والشواهد التي تتناقض مع أسس النظرية، ما يجعلنا في نهاية الأمر أمام "منتج مشوّه" لا يُساير الواقع التاريخي بأي حال من الأحوال. ويرى عباس أن هذه "المنهجية الانتقائية" تُخرِج دراسة الظاهرة التاريخية من سياقها الواقعي، وأن على المؤرخ "ألّا يتحوّل إلى كاهن في معبد نظرية بعينها، وإلّا جاءت نظرية أحادية معيبة، وجاء مجال رؤيته محدودًا، مما يؤثر في قيمة ما يتوصل إليه من نتائج تأثيرًا سلبيًا"[17].

في هذا السياق النقدي، بيَّن عباس ضرورة تحرر المؤرخ من النزعة الذاتية الضيقة، وضرورة معالجة الظاهرة في السياق التاريخي الرحب الذي برزت من خلاله، ليغوص في عمق واقع الظاهرة المدروسة وفق ما تبوح به معطياتها التاريخية، محلّلًا ما نجم عنها من آثار مختلفة على المستوى الاقتصادي/ الاجتماعي، كما يتعيّن عليه أن يأخذ في الحسبان تجلّياتها الأخرى المباشرة وغير المباشرة في تشكيل البنية السياسية والثقافية للمجتمع. بهذا المفهوم، يصبح على المؤرخ دراسة الظاهرة في أبعادها الواقعية، بعيدًا عن تقييد الدراسة بأطر نظرية يتم سحبها بطريقة فجّة وغير ملائمة لتفسير مسار تطوّرها الموضوعي.

بيَّن عباس أيضًا أنّ الآخذين بهذا التفسير (الأحادي النظرة) وقعوا في تناقضات شديدة أثناء تفسيرهم تاريخ مصر الحديث؛ فكل منهم حاول تطبيق النظرية بحذافيرها من دون مراعاة الظروف الموضوعية لتطور كل مجتمع، وتباين الموروث الثقافي والاجتماعي، وتفاوت درجة الاستجابة للتحديات التي يتعرض لها كل مجتمع. وبالنسبة إليه، فإنّ "المجتمع لا يمكن أن يُشَكّل في قالب معيّن، فهو كائن عضوي متغير، تحكم تطوره ظروف موضوعية مادية، لا تتفق بالضرورة مع بعضها البعض من حيث المظهر والجوهر، ولا تتساوى بالضرورة - أيضًا - من حيث ما تتركه من أثر على المجتمع، فوجودها وطبيعتها ودورها في دفع التغيير يختلف اختلافًا جذريًا من مجتمع إلى آخر"، ولذلك رأى أنه من غير المقبول استخدام إطار نظري بعينه لتفسير تطور مجتمع ما تختلف ظروفه ومراحل تطوّره اختلافًا بيّنًا عن المجتمعات الأخرى[18]. وأوضح أن النظرية تقوم على التجريد، ولا تصلح لتعميمها على سائر المجتمعات التي تتباين ظروفها التاريخية والموضوعية، ولا يمكن من ثم صبّها في قالب النظرية. بيد أن ذلك - والكلام لعباس - "لا يعني أن يطرح جانبًا المقولات النظرية، فالقول بذلك هو الجهل بعينه، بل علينا أن نستفيد من النظرية في تفسير (بعض) مراحل تطور المجتمع التي تصلح النظرية كأداة منهجية لتحليلها، وأن على المؤرخ أن يفسر خصوصية التطور في مراحل أخرى خارج الإطار النظري الذي صيغ بصورة تجريدية وفق معطيات معيّنة"[19].

16 يُعد اصطلاح "قولبة التاريخ" من بين المصطلحات النقدية المهمة التي أنتجها رءوف عباس، وقد قصد به "قيام المؤرخ بصب مادته التاريخية في قالب نظري معين، بقدر كبير من التعسف، وصولًا إلى تأكيد مقولات النظرية التي يتبنّاها"، يُنظر: المرجع نفسه، ص 48.

17 المرجع نفسه.

18 رءوف عباس، "الملكية وإشكالية تفسير تاريخنا الاجتماعي"، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مج 58، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1998)، ص 16. وقد أعيد نشر هذه الدراسة في كتابه: **كتابة تاريخ مصر**، ص 79.

19 عباس، **كتابة تاريخ مصر**، ص 79.

في هذا الصدد انتقد عباس أرباب الفكر الاستشراقي على نحو خاص؛ من جراء اعتياد المستشرقين الترويج لأطر نظرية مُعَدّة بعناية لجعل الشرق بالضرورة "الصورة المضادّة" للغرب في كل مناحي الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ومن ثم فالأهداف والنتائج محددة سلفًا قبل البحث والدراسة، ويصبح دور المؤرخ (وفقًا لهذا المنظور) تأويل ما ينتقيه أو يرصده من حالات فردية، لا تمثل سوى حالات استثنائية؛ سعيًا لتشكيل انطباع عامّ، يؤدي إلى تأكيد فكرة الفصل بين ما هو شرقي (متخلف/ ومتدهور)، وما هو أوروبي أو غربي (متقدم/ مزدهر) بصورة حتمية. ومن هنا، يصبح "واجب" الغرب مساعدة هؤلاء المتخلّفين على اللحاق بركب التقدم من خلال "جراحة التحديث"، على حد تعبير عباس، التي ارتأى فيها "العنصرية بأدق معانيها"، حيث تكشف فكرة الحداثة عن إعادة إنتاج فكرة "عبء الرجل الأبيض" White Man's Burden التي اتخذت لتبرير التوسع الاستعماري في آسيا وأفريقيا والعالم الجديد[20].

علاوة على ذلك، ليست الكتابة التاريخية الاستشراقية اختبارًا لفرضيات أو طرحًا لإشكاليات تستهدف البحث عن إجابة (موضوعية)، بل هي نظرة مسبقة (متحيّزة) ذات طابع أيديولوجي؛ جراء شدة الإفراط في التنظير المجرد، والابتعاد عن دراسة حقيقة الواقع التاريخي الذي تدلّ عليه الوثائق الأصيلة. الاستشراق الكولونيالي بهذا المعنى لا يقدّم، في الغالب الأعم، سوى "رؤية افتراضية" أو "صورة مُتخيلة" عن الشرق، التي لا تمتّ إلى الواقع التاريخي بصلة، ويُعرّفها عباس "بالنظرة الأحادية إلى التاريخ". بيد أن ذلك لا يعني أنه نادى بطرح المقولات النظرية جانبًا، أو أنه اتّخذ منها موقفًا سلبيًا، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ نجده يؤكد أهمية الاستفادة من النظرية في تفسير "بعض" مراحل تطور المجتمع التي تصلح النظرية كأداة منهجية لتحليلها، وأن على المؤرخ أن يتجنّب الانتقائية في استخدام المادة التاريخية، والتزام النظرية النقدية، وتحاشي التعسف في توظيفها في سبيل تفسير الحالة التي يدرسها.

خلاصة الأمر أن النظرية لا تصلح للتعميم الذي يضرب صفحًا عن التباين الواضح بين كل مرحلة وأخرى، وأنها لا تعدو أن تكون أداة معرفية لتحليل بعض أوجه الظاهرة التاريخية خلال عملية تطورها. وفارق كبير بين مؤرخ يستعين بالنظرية كأداة معرفية قد تساعد في تفسير مرحلة معيّنة من مراحل تطور المجتمع وكشف خصوصية تطوّره، ومؤرخ يتحوّل إلى "كاهن في معبد نظرية بعينها"، فهذا الأخير يُقيّد رؤيته ويجعلها محدودةً داخل أسوار تلك النظرية، ما يؤثر في قيمة ما يتوصل إليه من نتائج تأثيرًا سلبيًّا[21].

تعدد أنماط التطور

يرتبط بهذا الجانب إيمان عباس بـ "تعدد أنماط التطور"، وهو ما يمثل المنطلق الفكري الثاني في كتاباته؛ فالمجتمعات لا يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخي واحد، فلكل مجتمع مقوّمات التطور الخاصة به، وليس ثمة نموذج واحد ووحيد للتطور، ثمّ إنه لا يوجد قانون واحد يحكم المجتمع، أي مجتمع، ومن ثم يتعيّن مراعاة جانب الخصوصية؛ ذلك أن أنماط التطور تتعدد وتتنوع تبعًا لتباين ظروف التطور وسياقه في كل مجتمع من المجتمعات. من هنا جاء رفضه الأطروحات النظرية التي روّج لها "دُعاة التحديث" و"نمط الإنتاج الآسيوي" أصحاب فرضية "فكرة الاستبداد الشرقي"، وكذا دُعاة "نمط الإنتاج الخراجي" ... إلخ، أولئك الذين أجهدوا أنفسهم عبر دراسات عديدة، حاولوا من خلالها، كما يقول عباس: "البحث عن قسمات مشتركة تجمع بين مصر وغيرها من المجتمعات الزراعية النهرية، كالهند والصين، متجاهلين الحقائق التي تثبت أن لكل مجتمع سياقًا خاصًا لتطوره، يختلف عن غيره من المجتمعات،

20 المرجع نفسه.

21 عباس، "أزمة الكتابة التاريخية في مصر"، ص 37.

وإن تشابهت بعض الملامح - هنا وهناك - تشابهًا جزئيًّا بين كل مجتمع وآخر من تلك المجتمعات، فلكل خصوصيته التي تنبع من ظروفه البيئية وتُحدّد مسار تجربته، فأنماط التطور تتعدد وتتنوع تبعًا لتباين ظروف وسياق التطور في كل مجتمع من المجتمعات"[22].

لا يقيم عباس في التحليل الأخير للنظرية أو حتى للفرضيات (التفسيرية) معبدًا يشتغل بسدانته، بل يتعامل معها من منظور نقدي يضمن تجنّب الانتقائية والتوظيف التعسفي لأطرها[23]. والتاريخ الإنساني، في نهاية الأمر، تيارٌ من التطور، لا يثبت على حال واحدة؛ ومن ثم لا يتعيّن على المؤرخ أن يتبنّى فرضية معيّنة أو نظرية لتقديمها كنموذج تفسيري يزعم ملاءمته لتفسير تطور المجتمعات.

مجيء الغرب ليس شرطًا للتطور

يفضي هذا الطرح النقدي لفكرة تعدد أنماط التطور إلى المنطلق الفكري الثالث في كتابات رءوف عباس، المتمثل في رفضه التركيز على تفسير التطور والتغير الذي يطرأ على المجتمعات من خلال ما يُعرف بـ "المؤثر الخارجي". فبالنسبة إليه، لا يمثل العامل الخارجي سوى عامل واحد، وتتّسم حركة تطور المجتمعات بالتعقيد والتداخل بين العوامل الذاتية الكامنة في المجتمع، التي تدفع حركته التاريخية، والعامل الخارجي الذي عادة ما يُشكّل تحديًا قويًّا للمجتمعات التي تقع ضحية الاستعمار.

في ضوء ذلك، رأى عباس أن قدوم الغرب لم يكن بعثًا للحياة في مجتمعات الشرق، كان من معوّقات تطورها، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[24]، ويُعدّ هذا الأمر قلبًا لخطاب المدرسة الكولونيالية التي تحاول الترويج لفكرة شيوع "التخلف والركود الحضاري" في المجتمعات الإسلامية الشرقية، وأن الغرب كان مضطرًا، انطلاقًا من مفهوم "الرسالة الحضارية" المزعوم، لإزالة هذا التخلف والركود الذي ران على الشرق؛ وذلك من خلال أطروحة الغزو. هنا يكشف عباس عن أن الاستشراق كان جناحًا مهمًّا للمدرسة الاستعمارية، وأن تبرير التدخل الاستعماري كان إحدى الأفكار التي بلورتها المدرسة الاستشراقية للقوى الإمبريالية منذ القرن التاسع عشر وتجميل وجهها القبيح.

كشف عباس عن حقيقة الدور الذي قام به الاستعمار في عرقلة النمو الاقتصادي في البلاد التي خضعت لحكمه، وربطها باقتصاده بروابط التبعية كمناطق لتزويده بالمواد الخام في أسواقه، وهي آليات أدت في رأيه إلى عرقلة تكوين السوق الوطنية، وشلّ حركة نمو الإنتاج المحلّي[25]. بل إنه أكد أن الاحتلال الإنكليزي كان مسؤولًا عن إجهاض مشروع النهضة أو التنمية الذاتية التي تحققت في عهد محمد علي باشا، كما عزا إليه تكريس التخلف الحضاري[26]: "فالغرب لم يسمح إلا بتحول محدود للبنية الأساسية للمجتمع المصري، بالقدر الذي يتيح له ربط البلاد بروابط التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأضيف إلى أثقال التبعية تمزيق المنطقة إلى كيانات سياسية بُنيت عليها مصالح لنخبة اجتماعية معنية ارتبطت بالاستعمار وخدمت سياسته"[27].

22 ناقش عباس هذه الأطر النظرية وبيّن أوجه قصورها وتناقضاتها في تفسير تاريخ مصر. ينظر: عباس، "الملكية وإشكالية تفسير تاريخنا الاجتماعي"؛ يُنظر: رءوف عباس وعاصم الدسوقي، **كبار الملاك والفلاحين في مصر 1837-1952** ([د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.])، مقدمة الكتاب؛ ص 5، شوهد في 2022/1/4، في: https://bit.ly/3mXlqPB

23 رءوف عباس، "الفرضية في البحث التاريخي"، في: عباس، **كتابة تاريخ مصر**، ص 45-49.

24 رءوف عباس، "قدوم الغرب ... بداية للنهضة أم إجهاض لها"، في: عباس، **كتابة تاريخ مصر**، ص 64.

25 يُنظر مقدمة رءوف عباس لكتاب: برنارد لويس، **أين الخطأ، التأثير الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: دار سطور، 2003)، ص 30.

26 عباس، "قدوم الغرب ... بداية للنهضة أم إجهاض لها"، ص 64.

27 المرجع نفسه؛ كذلك ناقش هذه المسألة في: رءوف عباس، "إشكالية التخلف الحضاري عند شكيب أرسلان"، **مجلة مصر الحديثة**، العدد 1 (2002)، ص 354.

أما الحملة الفرنسية، فيرى عباس أنها كانت بمنزلة "صدمة" هزّت المجتمع بدرجة عنيفة، أسفرت عن إفاقته من سباته العميق، فنشطت عوامل التغيير الكامنة في المجتمع التي استغلها محمد علي باشا أحسن استغلال في تحقيق مشروع دولته الحديثة[28]. ويوضح عباس أن الإصلاح والتحديث لا يأتيان إلّا تلبية للظروف الموضوعية للمجتمعات (بنية وتكوينًا وتجربة)، ومن هنا جاء تشديده على ضرورة إعادة تقييم حجم الدور الذي ساهم به "المؤثر الخارجي" الممثل في قدوم الغرب، وذلك في ضوء تحليل العوامل الكامنة في المجتمع، التي أطلق عليها "دور البنية الأساسية في صياغة حركة المجتمع بكل أبعادها". فالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تاريخ المجتمعات مسألة معقدة، ولا يمكن تفسيرها من منظور أحادي النظرة والاتجاه، ومن ثم يتعيّن على المؤرخ الإفادة مما تطرحه نظريات العلوم الاجتماعية المختلفة التي توسع أمامه الإطار التفسيري ولا تجعله متقيدًا بـ "نظرية أحدية معيبة" وإلا جاء مجال رؤية محدودًا؛ ما يؤثر في قيمة ما يتوصل إليه المؤرخ من نتائج تأثيرًا سلبيًّا[29].

وفقًا لذلك، فسّر غير مرة أن مجيء الحملة الفرنسية (بكل أبعادها ومؤثراتها) لم يُحدث انقطاعًا تامًّا مع الماضي، من دون أن يقلل من أهمية نتائجها، بل إنه يري ضرورة أخذ مسألة الاستمرارية للكثير من الظواهر التاريخية في الحسبان، مع تجاوز فرضية "القطيعة"، أو فكرة التحقيب التعسفية، وأن فهم تجربة مصر في القرن التاسع عشر وتقييمها، على سبيل المثال، لا يمكن أن يتمّا بمعزل عن دراسة التطورات السابقة في القرن الثامن عشر، من أجل فهم تاريخنا القومي فهمًا يستند إلى حركة ذلك التاريخ. ومن هنا، تلحّ كتاباته على رفض نظرية التحديث المشروط بقدوم الغرب (الاستعماري)، وفرضيات القطيعة، والرسالة الحضارية، والمركزية الأوروبية أو أوروبا والعالم المتخلف ... إلخ.

وهم الانقطاع والجمود والتحقيب التعسفي

يرتبط المنطلق الرابع في فكر عباس بقناعة لديه مفادها أن حركة التاريخ لا تكفّ عن مواصلة توجهها وتراكمية تطوراتها المتدفقة. ويعدّ أنّ التاريخ، من هذه الزاوية، مغايرًا تمامًا لطبيعة العلوم التقنية، لا يعرف "القطيعة الإبستيمولوجية"، وأن حركة المجتمع لا يصيبها التوقف "الشللي" أو الانقطاع المادي الحادّ، بل تتفاوت فيه درجة الحركة. وينتهي إلى لفت الانتباه إلى ضرورة أن نأخذ في الحسبان "مسألة الاستمرارية" للكثير من الظواهر التاريخية، متجاوزين فكرة التحقيب الحادة التي رآها نتاجًا لغياب الوعي بوظيفة التاريخ واختلاط المفاهيم لدى المؤرخ، كما رآها، من ناحية أخرى، مرتبطة بالإفراط في الاهتمام بالتطور السياسي وتغليبه على ما عداه، وربط التغيرات الاجتماعية والاقتصادية بالممارسات السياسية؛ ما أفقد التاريخ نفسه "وحدته العضوية"[30]. من ثمّ، ألقى بقفازه في وجه مروّجي التقسيمات الزمنية التعسفية للتاريخ المصري، الذين طاب لهم تقسيمه إلى "مصر فرعونية وأخرى بطلمية، وثالثة بيزنطية، ورابعة إسلامية ... إلخ". وحتى تاريخ الإسلام في مصر تم تناوله من المنظور نفسه: "فهناك مصر عصر الولاة، ومصر الطولونية، ومصر الإخشيدية، ثم مصر الفاطمية، فالأيوبية، فالمملوكية، فالعثمانية". وقد استطرد ساخرًا: "وهكذا يقع قارئ تاريخ مصر في حيرة من أمره، فكأن السلطة السياسية في مصر تغيّر صبغة البلاد، فتبدو للناظرين مختلفة تمامًا عنها قبلهم، وكأن الإنسان المصري يعيش ويترك وينتج ويفكر بقرار من الحاكم، ووفق مشيئته. وللأسف امتدت هذه العدوى إلى كتّاب السياسة فوجدناهم يقسمون مصر المعاصرة إلى مصر عبد الناصر ومصر السادات ومصر مبارك"[31].

28 رءوف عباس، **تطور المجتمع المصري في القرن التاسع عشر** (القاهرة: دار النهضة العربية، [د. ت.])، ص 5-6.

29 عباس، **كتابة تاريخ مصر**، ص 37.

30 رءوف عباس، "ملاحظات منهجية حول كتابة تاريخ مصر"، **مجلة فكر**، العدد 6 (حزيران/ يونيو 1985)، ص 11، شوهد في 2022/1/5، في: https://bit.ly/3G2ODAb

31 المرجع نفسه.

اعتبر عباس هذه التقسيمات الزمنية "معيبة"، وأنها تمثّل ظاهرة عامة؛ ليس في الحالة المصرية وحدها فحسب، بل على مستوى كتابة التاريخ العربي كذلك؛ إذ تُعدّ من أبرز مظاهر الخلط في المفاهيم لدى المؤرخ، كما تُظهر التناقض في المعايير والانفصال التامّ بين المؤرخ وموضوع دراسته، من جراء عدم وضوح الرؤية التاريخية[32].

الحقيقة أن عباس، في هذه المسألة، لا يشكك في التحقيب، بل يدعو إلى مراجعته، وإلى التنبّه إلى بطء المرور من حقبة إلى أخرى؛ لأن مهمة المؤرخ تقتضي الكشف عن التداخل الحاصل بين الحقب. وقد بنى اعتقاده هذا على أساس أن التغيّر الذي يحدث في المجتمع، لا يبرز فجأة أو يحدث مصادفة، بل ثمة ما يمكن أن نطلق عليه "التغيرات الكمية" البطيئة. ففي دراسته "الأصول التاريخية لمشروع تحديث مصر: تجربة القرن التاسع عشر" التي نشرتها **مجلة المنار**، على سبيل المثال، بيَّن "أن تجربة التحديث في مصر لم تنبع من فراغ، إنما ارتكزت على ثمار إرهاصات لها دلالاتها، شهدها المجتمع المصري قبل الحملة الفرنسية بنحو نصف قرن من الزمان"[33]، وأنّ محمد علي عندما شرع في بناء مشروعه التحديثي، أفاد من ثمار تلك الحقبة، ومن مقدّرات المجتمع المصري، فكيف يمكن لمجتمع كثيرًا ما وسمته الأدبيات الاستشراقية بـ "الركود والتخلف"، تارة، وبـ "المجتمع التقليدي" تارة أخرى، أن يستجيب للمشروع الإصلاحي، وأن يجاري أطر التحديث بكل مقتضياتها وعملياتها الجراحية، ما لم يكن لديه إمكانات توافرت له قبل القرن التاسع عشر[34].

بحسب رأيه، قد لا تبدو التغيرات جليّة وواضحة فوق السطح، بل تعمل عملها في صمت، قد يُخيِّل إلينا - على نحو غير صحيح - أن حالة من الجمود والركود أصابت المجتمع، في حين أن عوامل التغيّر مستمرة بإيقاعها البطيء غير الملحوظ، تنتظر عاملًا مؤثرًا فاعلًا يكون له قوة الدفع الكبرى أو التنشيط لما سمّاه "العوامل الذاتية الكامنة في المجتمع والتي تدفع حركته التاريخية"[35]. فالتغيّر، إذًا، لا يحدث بين عشيّة وضحاها، بل يتمّ على نحو وئيد، حيث يحمل المجتمع القديم في أحشائه عوامل التغيير الأصيلة أو الوافدة، أو نوعيهما في آنٍ واحد، فتنمو داخله حتى إذا بلغت آثارها ذروة نضجها، كنا أمام مجتمع جديد، وإن بقي يحمل بعض قسمات المجتمع القديم فإنه يختلف عنه اختلافًا بيّنًا من حيث البنية والنسق والمؤسسات الاجتماعية[36].

تباين مستوى النمو المادي والثقافي بين المجتمعات

يتمثل المنطلق الفكري الخامس، الأخير، لعباس في تشديده على أهمية دراسة الموروث الثقافي والاجتماعي لكل مجتمع؛ إذ إن ذلك هو الرصيد التاريخي الذي يطبّع كل مجتمع بخصوصية فريدة في تطوره التاريخي. فالدين والقيم الأخلاقية والتراث الثقافي الاجتماعي كلّها عوامل تُشكل في مجملها منظومة أساسية تؤدي دورًا محوريًّا في تشكيل حركة تطور المجتمعات، وهي المسؤولة عن اختلاف مسارات التطور بين مجتمع وآخر، بقطع النظر عن تماثل المجتمعات في بعض مراحل التطور.

---

32 المرجع نفسه، ص 14.

33 رءوف عباس، "الأصول التاريخية للمشروع الحضاري العربي تحديث مصر - تجربة القرن التاسع عشر"، **مجلة المنار**، العدد 33 [د. ت.]، ص 1، شوهد في 2022/1/5، في: https://bit.ly/3EQGoWw

34 عالج عباس نقده لمروّجي نظرية التحديث والاستبداد الشرقي والقائلين بثالوث "التخلف والتدهور والجمود" ووصف مجتمع ما قبل القرن التاسع عشر بـ "العصر التقليدي"، في مقدمة ترجمته الضافية للكتاب الآتي: نللي حنا، **ثقافة الطبقة الوسطى (ق 16م - ق 18م)**، ط 2 (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2004)، ص 13-21.

35 نللي حنا، **تجار القاهرة في العصر العثماني: سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار**، ترجمة وتقديم رءوف عباس (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997)، شوهد في 2022/1/5، في: https://bit.ly/3G9OpXS

36 عباس، **تطور المجتمع المصري**، ص 2-3.

وبالنسبة إلى عباس، فإنّ كل ظاهرة تاريخية لا تظهر مصادفة أو فجأة، بل لا بد من أن يكون خلفها تراث ثقافي وفكري واجتماعي طويل معقّد؛ "تراث طويل من الخبرة"[37]، يؤدي إلى بروز الظاهرة فوق السطح في لحظات نضجها واكتمال دورتها من النمو والتَشكُّل، ومن ثم يتعيّن على المؤرخ أن يولي إعادةَ تركيب الظاهرة اهتمامَه، في ضوء الإلمام بهذا التراث المرتبط بتكوينها، والبحث في عوامل الحركة فيها، ثم تفسير تطور المجتمع في إطارها، من دون التقيد المسبق بقالب نظري معيّن، أو بالأفكار الجاهزة التي يسعى لإثباتها، لا اختبارها أمام البحث والاستقصاء المعرفي التاريخي.

وقد امتدت "سهامه النقدية" أيضًا إلى أولئك الذين يعزلون دراسة الظاهرة عن سياقها الاجتماعي، وخصَّص من توفّروا على دراسة الطبقات الاجتماعية، فاكتفوا بتقديم "دراسة وصفية للطبقة دون اعتبار لشبكة العلاقات التي تربطها بغيرها من طبقات المجتمع، أو تحديد لدور البنية الأساسية في تكوين الطبقة، وحركتها الجدلية مع غيرها من طبقات المجتمع"[38]. إنّ نظرة واحدة إلى الأطروحات الجامعية التي أجازتها الجامعات المصرية والعربية، مثل "العامة"، أو "التجار"، أو "العلماء"، أو "الفلاحين"، أو "الحرفيين"، في العصر الإسلامي، أو في العصر العثماني، "تكفي لاكتشاف الإفلاس المنهجي وغياب المعرفة بالعلوم الاجتماعية ذات الصلة بموضوع الدراسة، فضلًا عن مناهجها وأدواتها البحثية"[39].

نخلص من هذه المحاولة في عمل نوع من القراءة المكثفة في كتابات عباس إلى أن ما قدّمه من إنتاج (كنموذج لجيل الستينيات) جدير بأن نستدعيه اليوم، وأن نخضعه لمقاربات تسمح بمساءلة تجربة جيل الستينيات في الكتابة والنقد والتجديد. ولعل المعنى العميق والبعيد في التجربة الستينية في الكتابة، إنْ جاز هذا التعبير، أنها اعتبرت أنّ المؤرخ - لا الوثيقة - هو منتج المعرفة التاريخية، وأنه من خلال تنمية كفاءة المؤرخ وإثراء خبرته عبر تسليحه بالثقافة المنهجية، يمكننا تحريك ما أصاب الكتابة التاريخية عندنا من ركود.

لذلك، كانت خلاصة تشخيص عباس للأزمة المنهجية أنها ترجع في الأساس إلى غياب الوعي بوظيفة التاريخ، ونقص ثقافة المؤرخ، واختلاط المفاهيم عنده، وسوء التقدير لأدوات الكتابة التاريخية. وممّا يثير الدهشة حقًّا أنه بعد مرور نحو أربعة عقود على كتابة تلك المقالات والبحوث التي خلّفها عباس وأبناء جيله، لا تزال الكتابة التاريخية عندنا تعاني الأدواء نفسها. وفي حين أننا ظللنا نفكر في إقالة المنهج من عثرته، تتفتح عند غيرنا آفاق منهجية جديدة.

على مستوى المقاربة بين أفكار عباس والمدارس الغربية ورؤاه، سنجد أن كثيرًا من رؤى عباس تلتقي مع أفكار مدرسة الحوليات الفرنسية، خاصة في مسألتَي البحث عن السمات المتداخلة لملامح الانتقال من حقبة إلى أخرى، أو فكرة التغيير التي تأتي نتيجةً لتغيرات متراكمة تحت السطح في الأمد الطويل، وفي لحظة معيّنة يكون في إمكانها تغيير روح المجتمع وتفكيك منظومته السائدة، دافعة إياه نحو التجديد. إن مثل هذه التوافقات في الآراء جاءت - في تقديرنا - نتيجة الممارسة والتأمل في تجربة الواقع المصري؛ فجيل الستينيات وإن تأثر بالمدرسة المادية الماركسية التي تعددت قنوات التعريف بأطروحاتها الفكرية، فإنه - بحسب اعترافه هو نفسه - لم يُطالع إنتاج مدرسة الحوليات، بل كان واعيًا لها في فترة متأخرة، فلم يتابع ثورتها المنهجية، ولم يتأثر بأدواتها المعرفية، لكنه في المجمل تلاقى معها على مستوى التجريب الذي أنتج أفكارًا متقاربة، وهو ما يؤكد تميز جيل الستينيات في استخدام أدوات سوية في النقد والتحليل وبناء التفسير الواقعي.

---

37 تنبّه عباس على نحو مبكر إلى هذه المسألة، وهو بصدد تأملاته في حركة تمرد العمال عندما كان يعمل في بداية حياته موظفًا في إحدى الشركات الحكومية، ما جعله على قناعة مفادها أن وراء تلك الحركة العمالية تراث طويل من الخبرة، يحكم توجّهاتها ومسار تطورها، وكان ذلك سببًا في اختياره موضوع الماجستير "الحركة العمالية في مصر" الذي نشره في عام 1968؛ ينظر: نللي حنا وناصر إبراهيم، "رءوف عباس حامد صورة قلمية"، في: **دراسات في التاريخ والثقافة العربية: بحوث مهداة إلى رءوف عباس بمناسبة بلوغه سن الستين**، تحرير عبادة كحيلة (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2001)، ص 28.

38 عباس، "أزمة الكتابة التاريخية في مصر"، ص 47.

39 المرجع نفسه.

References

المراجع

العربية

أنيس، محمد. **تطور المجتمع المصري من الإقطاع إلى ثورة 23 يوليو سنة 1952**. القاهرة: مطبعة الجبلاوي، 1977.

حصاد المدرسة التاريخية لتاريخ مصر الحديث والمعاصر في الخمس والعشرين سنة الأخيرة: أعمال الندوة التي عُقدت في السيداج من 4-5 نوفمبر. تحرير محمد عفيفي. القاهرة: دار الشروق، 1997.

حنا، نللي. **تجار القاهرة في العصر العثماني: سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار**. ترجمة وتقديم رءوف عباس. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997. في: https://bit.ly/3G9OpXS

______. **ثقافة الطبقة الوسطى (ق 16م - ق 18م)**. ط 2. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2004.

دراسات في التاريخ والثقافة العربية: بحوث مهداة إلى رءوف عباس بمناسبة بلوغه سن الستين. تحرير عبادة كحيلة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2001.

رءوف عباس المؤرخ والإنسان. الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010.

عباس، رءوف وعاصم الدسوقي. **كبار الملاك والفلاحين في مصر 1837-1952**. [د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.]. في: https://bit.ly/3mXlqPB

عباس، رءوف. "ملاحظات منهجية حول كتابة تاريخ مصر". **مجلة فكر**. العدد 6 (حزيران/يونيو 1985). في: https://bit.ly/3G2ODAb

______. "الملكية وإشكالية تفسير تاريخنا الاجتماعي". **مجلة كلية الآداب**. جامعة القاهرة. مج 58، العدد 2 (نيسان/أبريل 1998).

______. "أزمة الكتابة التاريخية في مصر: تضخم في الإنتاج وضآلة في المعرفة". **الكتب: وجهات نظر**. العدد 3 (نيسان/أبريل 1999).

______. "إشكالية التخلف الحضاري عند شكيب أرسلان". **مجلة مصر الحديثة**. العدد 1 (2002).

______. **كتابة تاريخ مصر.. إلى أين..؟ أزمة المنهج ورؤى نقدية**. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2009.

______. **تطور المجتمع المصري في القرن التاسع عشر**. القاهرة: دار النهضة العربية، [د. ت.].

______. "الأصول التاريخية للمشروع الحضاري العربي تحديث مصر - تجربة القرن التاسع عشر". **مجلة المنار**. العدد 33 [د. ت.]. في: https://bit.ly/3EQGoWw

لويس، برنارد. **أين الخطأ، التأثير الغربي واستجابة المسلمين**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: دار سطور، 2003.

الأجنبية

Hobsbawm, E. J. "From Social History to the History of Society." *Daedalus: Historical Studies Today*. vol. 100, no. 1 (Winter 1971).

قيس ماضي فرو

المعرفة التاريخية في الغرب

مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية





يناقش البروفيسور قيس ماضي فِرّو في كتابه **"المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية"** (319 صفحة من القطع الكبير)، مصطلح التاريخ، فيرى أنّ ثمة دلالتين له: الأولى هي الاعتقاد بأنّ التاريخ هو الماضي كله، وأنّه يتضمن الحوادث المعروفة وغير المعروفة، والثانية تقصر معنى التاريخ على عملية تدوين وقائع الماضي من خلال البحث عنها واستقصاء تفصيلاتها وتعليل مجرياتها واكتشاف أسبابها.

والكتاب كله يدور على فكرة "المعرفة التاريخية"، ويتساءل: هل توجد حقائق تاريخية نهائية؟ وكيف يمكن أن نطمئنّ إلى أنّ ما نعرفه عن الماضي صحيح؟ وهل المعرفة التاريخية موضوعية؟ ويحاول المؤلف الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ولا سيما تلك التي تتصدى لمعرفة قوانين التاريخ التي تتحكم بمساراته وتطوراته، والتي يمكنها أن تدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ حجة تاريخية معينة هي حجة صحيحة، أو إلى الشك في جميع الذرائع والوقائع والأسباب التي تندرج في ميدان علم التاريخ. والكتاب، في نهاية المطاف، إنجاز مهم وجديد في علم التاريخ، خصوصًا في الجانب المنهجي والنظري.

بول فاين

ترجمة: سعود المولى | يوسف عاصي

كيف نكتب التاريخ

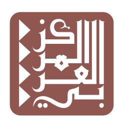




صدر عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **كيف نكتب التاريخ**، وهو ترجمة سعود المولى ويوسف عاصي العربية لكتاب بول فاين بالفرنسية *Comment on écrit l'Histoire*. هذا الكتاب من نوع الإبستيمولوجيا التاريخية، أخذ فيه فاين مسافة واضحة من الماركسية كما البنيوية، وهما المقاربتان اللتان كانتا سائدتين في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، ليستند إلى منهج السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر الذي يعتبره عالماً بالتاريخ أكثر منه عالم اجتماع.

حين صدر هذا الكتاب في عام 1971 اعتبره كثيرون مستفزًا، وأنه يعيد النظر في اليقينيات العلموية الشائعة في تلك المرحلة. والحال أنه جاء ليملأ فراغًا نظريًا في مباحث التاريخ، حيث كانت تسود الأرقام والمنحنيات والنظريات الاجتماعية الكبيرة المتأثرة بالماركسية حينذاك؛ إذ وقف فاين في وجه الخطاب المهيمن ليطرح مقاربة تقليدية إنسانية ملونة بشيء من الشكوكية. نعم، كانت نزعته الإنسانية واضحة من حيث إيلاؤه المكان الأول للفاعل التاريخي الذي رأى فيه حاكيًا راويًا للحقيقة. أما شكوكيته فظهرت في حذره من كل محاولات المفهمة الحديثة المظهر، سواء أجاءت من المدرسة البنيوية أم الماركسية.





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمعٍ بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 0102، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسِّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people›s culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.



معهد الدوحة للدراسات العليا مؤسّسة أكاديميّة مستقلّة للتعليم العالي والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارة العامّة واقتصاديات التنمية.

يهدف المعهد من خلال برامجه الأكاديمية ونشاطات أساتذته البحثية إلى تحقيق رسالته المتمثلة في المساهمة في تكوين جيلٍ جديدٍ من الأكاديميين والباحثين المستقلين فكريًّا والمتمكّنين من المعايير العلمية العالميّة والأدوات البحثية المنهجية الحديثة القائمة على مبدأ تداخل التخصصات، ومن القادة المهنيين القادرين على الدفع قُدُمًا بالمعرفة الإنسانية والاستجابة إلى حاجات المنطقة العربية في سبيل التطوّر الفكري والاجتماعي والمهني.

ويسعى المعهد لتأسيس نواة لصرح فكري يفيد العالم العربي على نحو خاص. ويدعم المعهد البحوث العلمية التي تهتم بالقضايا العربية، في جوّ من الحرية المؤسسية والفكرية.

يعمل المعهد بالتعاون مع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعجم الدوحة التاريخي للغة العربية على فتح المجال لطلبته وأعضاء هيئته التدريسية للبحث في أهم القضايا الراهنة التي تتعلق بالعالم العربي والمجتمع الدولي. ويعتبر إشراك الطلبة في أهم المشاريع البحثية في صلب اهتمامات المعهد.

يعتمد المعهد اللغة العربية أداةً للبحث العلمي، ولغةً رسمية في الخطاب العام، ولغةً أساسية للتعليم والبحث. وتُعدّ اللغة الإنكليزية لغةً مرافقة في التعلّم والبحث العلمي. وتستعمل اللغتان في طرح المواضيع المختلفة ودراستها.

The Doha Institute for Graduate Studies (DI) is an independent institute for learning and research in the fields of Social Sciences, Humanities, Public Administration and Development Economics in Doha.

Through its academic programs and the research activities of its professors, the DI aims to achieve its mission of contributing to the formation of a new generation of academics and intellectually independent researchers who are proficient in international scholarship standards and modern interdisciplinary research methodologies and tools, and leading professionals who can advance human knowledge and respond to the needs of the Arab region, resulting in social, cultural and intellectual development.

The institute seeks to establish an intellectual hub that will benefit the Arab region in particular. The Institute supports academic research that deals with Arab issues, in an atmosphere of institutional and intellectual freedom.

The Institute works in cooperation with the Arab Center for Research and Policy Studies and the Doha Historical Dictionary of Arabic Language to facilitate its students and faculty members in their research of the most important current issues related to the Arab world and the wider international community. The involvement of students in the most important research projects is at the heart of the Institute›s interests.

The Institute adopts Arabic as its official and primary language for education and research. English serves as an accompaniment to Arabic, with both languages used in presenting and research.

مجلة "أسطور" للدراسات التاريخية

مجلّة **أسطور** للدراسات التاريخية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2473). وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني/ يناير 2015، وهي دورية نصف سنوية محكّمة تصدر مرّةً واحدةً كلّ ستة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية متخصصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تُشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

يَستوحي اسم المجلة المشتق من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س. ط. ر" وكلمتي Historia وIstoreing من أصول يونانية اللتين انبثق منهما علم التاريخ بصيغة History وHistoire. وتعتمد المجلة اسم "أسطور" بالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ عربي جديد" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى ولا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدة.

تعتمد مجلة **أسطور** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- **أولًا**، أن يكون البحث أصيلًا مُعدًّا للمجلة حصرًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا، أو نُشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا**، أن تُرفق مع البحث السيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا**، يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 250-300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص، ويُقدّم الملخص في جمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهمّيتها، والمراجعة النقديّة لما سبق أن كُتب في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضيّة البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجيّة البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلًا بقائمة بيبليوغرافية في آخره تتضمن أهمّ المراجع التي استند إليها الباحث، إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش. وتُذكر في القائمة بيانات الأبحاث بلغتها الأصلية؛ أي باللغة الأجنبية في حال العودة إلى مصادر بلغة أجنبية.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفق نظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (انظر: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلا على نحوٍ استثنائي، وبعد إعدادها من جديد للنشر في المجلة من جهة الباحث، وفي هذه الحالة يجب على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافيةً عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يكون البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يكون هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تهتم المجلة بنشر وثائق أصيلة من أرشيفات مختلفة أو نصوص مخطوطات. ويشترط في نشر الوثيقة أو النص المخطوط الالتزام بالمعايير المعمول بها في تحقيق ونشر النصوص، ويصحب النص المنشور بصورة الوثيقة أو صورة من الصفحة الأولى من النص، إضافة إلى معلومات تعريفية بالنص ومكان حفظه.

9. تُفرد المجلة بابًا خاصًا لمناقشات متعلّقة بفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجال علم التاريخ، من دون أن يتجاوز عدد الكلمات المناقشة فيها 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

10. يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، والقائمة البيبليوغرافية وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها أيضًا، بين 6000-8000 كلمة. وللمجلة أن تنشر بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

11. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استُغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل في شكل صور.

❁ **رابعًا**، يخضع كلّ بحث لتحكيم سرّي تامّ، يقوم به محكّمان متخصّصان تخصّصًا دقيقًا بموضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة المحكّمين- القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير المحكّمين، يُحال البحث على محكّم مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محدّدة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ستة أشهر من استلام البحث.

❁ **خامسًا**، تلتزم المجلة بميثاق أخلاقي يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المُحال عليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير (الملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر الأبحاث لمقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تُدفع مكافآت ماليّة عن الموادّ من البحوث والدراسات والمقالات التي يتمّ نشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلميّة في العالم، كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.



the submitting author must include an image of that manuscript (or of its first page), as well as some explanatory details about the nature of the manuscript and the location in which it is archived.

9. *Ostour* carries a special section devoted to essays that address a point of contemporary, theoretical debate within the historical sciences. Such essays are between 2,800 and 3,000 words in length, and are subject to all of the same guidelines as regular research papers which apply.

10. Research papers submitted to *Ostour* must be between 6,000 and 8,000 words in length, not inclusive of bibliographies, footnotes and appendixes. The editorial board of *Ostour* reserves the right to publish articles of greater length, in exceptional circumstances where it deems this is merited.

11. All charts and tables must be submitted in a format compatible with Microsoft Office (specifically Word or Excel), making it possible for the data to be accessed. Submissions will not be accepted if any accompany graphs or charts are included purely as image files (such as JPEGs, GIFs, etc.).

- The peer review process for *Ostour* and for all journals published by the Arab Center for Research and Policy Studies is treated with the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in terms of a submitted paper's value, it is referred to a third reviewer. The editors undertake to notify all authors of a decision either to publish, to publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

- *Ostour* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. For a complete description of the ethical guidelines which adopted by *Ostour*, please see Appendix II.

1. The order of publication of submitted articles follows a set of purely technical determinants, and has no relation to the academic standing of the submitting author.

2. In keeping with global norms in the academic publishing industry, *Ostour* neither accepts payment in return for publishing an article nor does it offer payment to authors whose papers are published in the journal.



2. An abstract, ranging between 250 and 300 words in length, in both Arabic and English versions as well as a list of keywords. The abstract must explicitly detail the problematic that the research tackles, the methodologies used to cover it and the main conclusions which the author presents.

3. A clear exposition of the research problematic, the main aims of the paper and the importance of the results must be included. In addition, papers published in *Ostour* must include a critical review of the literature previously published on the topic. The hypothesis as well as the conceptual framework of the author and an analysis of the answers must all be presented. In addition, any research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be maintained in the original language in which the source was written.

4. Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy. See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals.

5. Doctoral theses and other student projects are only published as part of the journal in exceptional circumstances. In such exceptional circumstances, the editorial board will require exhaustive information about the way in which the thesis in question was examined, and institutional correspondence information of those responsible for it.

6. All works must fall within the broad scope of *Ostour*.

7. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic discipline and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length. Book reviews/critiques are only accepted for titles published within the three years leading up to the submission.

8. *Ostour* carries a special section devoted to the examination of original documents, primary sources and manuscripts which are relevant to the journal's scope of interest. To the extent possible, publication of manuscripts/original documents follows the same standards and guidelines as research articles submitted to the paper. Before the publication of a text related to a manuscript can be considered,



Ostour: the Arab Journal for Historical Studies

Ostour is a peer-reviewed academic journal focused on the academic study of history (ISSN: 2305-2473). The first edition of this bi-annual journal was published by the Arab Center for Research and Policy Studies in January, 2015. *Ostour* is overseen by a specialist academic editorial board and an active international advisory board. Publication in *Ostour* and relations between authors and the editorial staff are all governed by a strict code of ethics. Review of submitted journal articles is overseen by a carefully selected list of approved reviewers who cover a broad range of academic specialisms and is governed by an internal set of by-laws.

The name of the journal draws on the archaic Arabic root *s-t-r* and also echoes, if only phonetically, the Greek and Latin *historia* and *Istorein* which have their contemporary cognates in today's *history*. In a similar fashion, *Ostour* seeks to establish a "new Arabic history", one which is rooted in an older tradition of Arabic historical writing and also builds to renew it.

In line with academic titles from across the globe, and in keeping with the standards set by the Arab Center for Research and Policy Studies across all of its journals, publication in *Ostour* follows a set of clear guidelines and procedures. Specifically, these include:

- Only original work which is drafted exclusively for publication within the journal will be accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Ostour*, except as part of an approved translation. Similarly, work which was previously presented at academic conferences will not be accepted for publication in the journal, with the exception of conferences hosted by the ACRPS.
- Submissions must be accompanied by the author's curriculum vitae (CV), in both Arabic and English versions.
- All submissions must include the following elements:

1. A title in both Arabic and English, as well as the author's correspondence information and institutional affiliation.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120-135.

مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 2016/8/9، في: http://www، مثال:

كريستوفر هِل، "السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب"، الجزيرة نت، 2016/8/7، شوهد في 2016/8/9، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ... إلخ).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال "مُختصِر الروابط الإلكترونية" (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.



Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232-249.

Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

Electronic Resources

Author's name (if available), "The electronic resource's title," The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

"Sovereign Wealth Fund Rankings 2015," Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr



Footnotes and Bibliography

Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by "et al.". As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Periodicals

Author's name, "Title of the article," *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

أخلاقيات النشر في مجلات المركز العربي

- تعتمد مجلات المركز قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والمحكّمين على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على محكّمَين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين المحكّمين، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
- تعتمد مجلات المركز محّكمِين موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
- تعتمد مجلات المركز تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
- لا يجوز للمحرّرين والمحكّمين، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال التحكيم قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
- تقدّم المجلة في ضوء تقارير المحكمين خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
- تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
- تلتزم مجلات المركز بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
- احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب.
- احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
- تتقيد المجلات بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

- النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة، لا تُقبل أيّ تعديلات مهمّة أو إضافات على البحث، إلّا ما كان من تصحيحاتٍ أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمدٍ زمني وجيز جدًا تُحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.
- **حقوق الملكية الفكرية**: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
- تتقيد مجلات المركز في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
- **المجانية**: تلتزم مجلّات المركز العربي بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.



10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.

11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language, without an explicit written authorization from the ACRPS.

12. *Ostour*'s editorial board fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before obtaining the authorization from the journal in question.

13. *Ostour* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



Ethical Guidelines for ACRPS Periodicals

1. The *Ostour* editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third reviewer will be selected.
2. *Ostour* relies on a pool of experienced peer reviewers who are up to date with the latest developments in their field.
3. *Ostour* adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (Editor-in-Chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes must be kept confidential and cannot be used for personal gain.
5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. *Ostour*'s editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify authors in case of rejection, specifying the reasons for rejection.
7. The journal is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.
8. Fairness: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflict of interests: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

دعوة للكتابة

تدعو دورية أُسطور الأكاديميين والباحثين وسائر الكتّاب المهتمين بالبحث التاريخي -المنفتح عن منهجيات العلوم الأخرى ومقارباتها بما فيها مقاربات العلوم الدقيقة- إلى الكتابة في صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى أُسطور لتحكيم أكاديميين متخصّصين. ولذلك تتوخّى الدورية التزام المعايير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتزام تراكمًا علميًا جادًا وجودة المادة التي تصل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



Invitation to Submit Papers

The editors of *Ostour* invite scholars from across all the disciplines and specializations of history to submit papers for consideration in future editions of the journal. *Ostour* publishes in Arabic across all fields of history. The journal also carries critical, incisive essays and book reviews as well as primary source materials. All submitted manuscripts will be subject to the same rigorous peer review process. The journal aims to advance historical knowledge and understanding for diverse audiences of professional historians and non-specialists alike while continuing to uphold its high academic standards.

All manuscripts submitted for publication should be addressed to the Editor-in-Chief by email to:

ostour@dohainstitute.org

الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 11-4965 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
هاتف: 9/8/991837 1 961+
فاكس: 991839 1 961+
بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG. BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023

